

4 MAR 11 2003

Pr.conf. dr. Ștefan Buchiu

DOGMĂ ȘI TEOLOGIE

Curs de teologie dogmatică și simbolică
ortodoxă
Volumul II

ȘTEFAN-DINA IONUȚ

AN III PASTORALĂ

JUGĂNARO
FLORIN

București
2006

Cuprins

DUMNEZEU MÂNTUITORUL ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE PERSOANA MÂNTUITORULUI IISUS HRISTOS

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BUCHIU, ȘTEFAN

Dogmă și teologie : curs de teologie dogmatică și
simbolică / pr. conf. dr. Ștefan Buchiu. - București : Sigma,
2006-

vol.

ISBN (10) 973-649-305-9 ; ISBN (13) 678-973-649-305-8

Vol.II. - 2006. - Bibliogr. - Index. - ISBN (10) 973-649-
309-1; ISBN (13) 978-973-649-309-6

281.9(075.8)

Editura SIGMA

Sediul central:

Str. G-ral Berthelot, nr. 38, sector 1, București, cod 010169
Tel. / fax: 021-313.96.42; 021-315.39.43; 021-315.39.70
e-mail: office@editurasigma.ro; web: www.editurasigma.ro

Distribuție:

Tel. / fax: 021-243.42.40; 021-243.40.52; 021-243.40.35
Puteți transmite comenzi folosind apelul UniTel la numerele:
080.10000.10; 080.10000.11 (în rețeaua ROMTELECOM)
e-mail: comenzi@editurasigma.ro; sigmadistrib@yahoo.com

Anticariat:

e-mail: comenzi_anticar@editurasigma.ro; web: www.anticar.ro

I. INTRODUCERE	7
II. PERSOANA MÂNTUITORULUI IISUS HRISTOS (HRISTOLOGIA)	14
III. UNIREA IPOSTATICĂ ȘI URMĂRILE SALE	21
Consecințele unirii ipostatice	
IV. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE CHENOZĂ	32
V. EREZIILE HRISTOLOGICE	37
Ereziile cu privire la dumnezeirea Mântuitorului	
Ereziile cu privire la omenitatea Mântuitorului	
Ereziile cu privire la Unirea ipostatică	
VI. OPERA DE MÂNTUIRE A LUI IISUS HRISTOS PRIN ÎNTREITA SLUJIRE	41
Relația dintre persoana și opera Mântuitorului Hristos	
Întreita slujire a Mântuitorului Iisus Hristos	
VII. ASPECTELE RĂSCUMPĂRĂRII (SOTERIOLOGIA)	48
Aspectul de jertfă al Răscumpărării	
Aspectul ontologic al Răscumpărării	
Aspectul recapitulativ al Răscumpărării	
Diferențe confesionale cu privire la Răscumpărare	
VIII. DUMNEZEU SFÎNȚITORUL	60
Relația dintre înălțarea lui Hristos și coborârea Duhului Sfânt	
Învățătura ortodoxă despre harul dumnezeiesc	
Deosebiri confesionale cu privire la har	

IX. RAPORTUL DINTRE HAR ȘI LIBERTATEA OMULUI	70
Însușirile harului divin	
Învățătura ortodoxă despre raportul dintre harul divin și libertatea omului	
Deosebiri confesionale cu privire la har	
X. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE ÎNDREPTARE	79
Pregătirea îndreptării	
Îndreptarea propriu-zisă.	
Starea de slavă sau preamărire	
Deosebiri confesionale	
XI. CONDIȚIILE SUBIECTIVE ALE ÎNDREPTĂRII	89
Credința	
Faptele bune	
Diferențe confesionale	
XII. CINSTIREA SFINȚILOR ÎN BISERICĂ	101
Sfințenia sau îndumnezeirea, împlinirea persoanei umane și realizare a asemănării cu Dumnezeu	
Cinstirea sfinților în general și a Maicii Domnului în special	
Cinstirea sfintelor moaște, a sfintelor icoane, a sfintei cruci și a sfinților îngeri	
XIII. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE BISERICĂ (ECLESIOLOGIA)	115
Întemeierea Bisericii de Mântuitorul Hristos prin Duhul Sfânt	
Biserica, instituție sau organ de mântuire și sfințire a credincioșilor	
Ființa sau constituția teandrică a Bisericii	
Însușirile Bisericii	
Membrii Bisericii	
Diferențe confesionale eclesiologice	

XIV. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE SFINTELE TAINE	135
Noțiunea și definiția Sfintelor Taine	
Elementele constitutive ale Sfintelor Taine	
Diferențe confesionale cu privire la Sfintele Taine	
Necesitatea Sfintelor Taine	
Condițiile săvârșirii Sfintelor Taine	
Numărul Sfintelor Taine	
Ierurgiile Bisericii	
XV. TAINA SFÂNTULUI BOTEZ	145
XVI. SFÂNTA TAINĂ A MIRUNGERII	155
XVII. TAINA SFINTEI EUHARISTII	159
Modul prezenței reale a lui Hristos	
Urmările prezenței reale	
Sfânta Euharistie ca jertfă	
XVIII. TAINA SFINTEI SPOVEDANII SAU A POCĂINȚEI	175
XIX. SFÂNTA TAINA A PREOȚIEI	179
Preoția sacramentală și preoția universală	
XX. SFÂNTA TAINĂ A CUNUNIEI	185
XXI. TAINA SFÂNTULUI MASLU	188
DUMNEZEU JUDECĂTORUL I. ESHATOLOGIA PARTICULARĂ	
XXII. ÎNVĂȚĂTURA CREȘTINĂ DESPRE MOARTE	191
XXIII. JUDECATA PARTICULARĂ	195
XXIV. ÎNVĂȚĂTURA DESPRE RAI ȘI IAD	199
XXV. DOCTRINA CATOLICĂ DESPRE PURGATORIU ȘI CRITICA ORTODOXĂ	203
XXVI. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE LEGĂTURA CU CEI ADORMIȚI, PRIN BISERICĂ	208

II. ESHATOLOGIA UNIVERSALĂ

XXVII. ÎNVIEREA MORTILOR, A DOUA VENIRE A DOMNULUI ȘI JUDECATA UNIVERSALĂ	211
XXVIII. CERUL NOU ȘI PĂMÂNTUL NOU. VIAȚA VEȘNICĂ	217

DUMNEZEU MÂNTUITORUL

Învățătura ortodoxă despre Persoana Mântuitorului Iisus Hristos

I. INTRODUCERE

Dogma hristologică sau învățătura despre Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, constituie împreună cu dogma trinitară centrul învățăturii de credință a Bisericii Ortodoxe. De aceea întregul sistem doctrinar ortodox și fiecare componentă a sa (învățătură sau dogmă) are un caracter, care este, concomitent, triadocentric și hristocentric. Pentru teologia, spiritualitatea și cultul ortodox, Iisus Hristos este totdeauna "Unul din Treime", Cel ce descoperă adevărul absolut despre Dumnezeu-Sfânta Treime, revelându-Se pe Sine ca Fiul al Tatălui ceresc și ca trimițător al Duhului Sfânt peste cei ce cred în El, ca Dumnezeu adevărat și om deplin.

Relația interioară dintre cele două dogme centrale a permis teologiei ortodoxe să afirme, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, prezența întregii Sfintei Treimi în lucrarea mântuitoare și îndumnezeitoare a lui Iisus Hristos, în mod similar prezenței Celor Trei Persoane divine în actul creației. Acest adevăr de credință pune în evidență faptul că mântuirea, deși s-a lucrat de Hristos, Dumnezeu-Om, în Persoana Sa, este opera iubirii personale și comunitare a întregii Sfintei Treimi, după care a fost creat și apoi recreat omul. Umanitatea, ca de altfel întreg cosmosul creat, poartă pecetea de neșters a lui Dumnezeu Tri-Unul; dacă păcatul a întunecat această pecete, întruparea sau înomenirea Fiului lui Dumnezeu, din voința Tatălui și cu săvârșirea Duhului Sfânt, restaurează acest chip treimic, personal-comunitar, înscriindu-l din nou pe om pe drumul ascendent al îndumnezeirii prin har. Ilustrarea acestui adevăr de credință în planul spiritualității ortodoxe s-a făcut prin dictonul patristic: "Treimea și Doimea ne mântuiesc!", care înseamnă că Sfânta Treime creatoarea lumii, devine mântuitoarea ei prin Persoana "în două firi", dumnezeiască și omenească, a Fiului lui Dumnezeu întrupat. În urma căderii protopărinților din comuniunea cu Creatorul lor, din har și din adevăr, Dumnezeu află "calea cea mai bună", a ridicării urmașilor lui Adam, prin coborârea binevoitoare și smerită,

asumând firea umană cu toate urmările păcatului strămoșesc, trecând-o prin jertfă, moarte și înviere, pentru a o face capabilă de trecerea de la chip la asemănare: "Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască" (Sfântul Irineu și Sfântul Atanasie cel Mare).

Pentru o corectă înțelegere a dogmei hristologice trebuie avute de asemenea în vedere cele două capitole anterioare de dogmatică, cel antropologic și cel cosmologic, în care sunt prezentate consecințele păcatului adamic asupra oamenilor și asupra cosmosului. Căderea proto-părinților a avut urmări grave atât asupra firii omenești, cât și asupra cosmosului, fiindcă pământul a fost blestemat din cauza omului (*Facere* 3, 17-19). De aceea mântuirea sau răscumpărarea va avea nu numai o dimensiune umană ci una cosmică, aceasta din urmă fiind dezvoltată în special în teologia ortodoxă.

Prin păcat omul se îndepărtează tot mai mult de Dumnezeu, fiindcă, pe lângă distanța pe care o impunea firea sa creată și deci relativă față de firea cea necreată, acum apare distanța datorată voinței umane, prin care este creat, de către om, un nou mod de existență, acela al păcatului.

Sfântul Nicolae Cabasila afirmă, în acest sens: "După cădere trei piedici stăteau în calea unirii omului cu Dumnezeu: firea mărginită, păcatul și moartea" (*Despre viața în Hristos*, p. 73). Din acest motiv omul nu mai putea înainta pe drumul îndumnezeirii, ci trebuia ca el să fie mai întâi mântuit sau izbăvit de întreitul obstacol ce îl despărțea de Dumnezeu: "De toate aceste trei piedici Domnul îi va da putere să scape, ba chiar să se unească cu Sine, după ce le-a înlăturat în Sine pe toate, una după alta: pe cea a firii prin întruparea Sa, unind-o în Persoana Sa cu firea Sa dumnezeiască; pe cea a păcatului prin răstignirea sau jertfa Sa pe cruce, iar zidul cel din urmă, al morții tiranice, din care a ridicat toată firea, prin învierea din morți. El a luat asupra Lui tot ceea ce forma între noi și Dumnezeu un zid despărțitor (firea, păcatul și moartea) și n-a mai lăsat nimic între noi" (Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 73).

Așadar, mijlocul cel mai potrivit pentru a-l elibera pe om din robia păcatului și a morții, Dumnezeu l-a ales și hotărât din veci, deoarece știa din veci că omul, prin libertatea folosită greșit, va cădea: întruparea Fiului Său pentru mântuirea oamenilor (*Ioan* 3, 16-17.

Efesen 2, 4-5; *Tit* 3, 4-6). Această decizie a lui Dumnezeu este numită în Sfânta Scriptură „hotărâre de mai înainte” și preștiință (*Fapte* 2, 23; *I Petru* 1, 20), sau „taină cea din veci ascunsă în Dumnezeu” (*Efesen* 3, 9; *Romani* 16, 25-26; *Colosen* 1, 26).

Hotărârea din veci a lui Dumnezeu de mântuire a neamului omenească prin întruparea Fiului Său este în relație directă cu planul din veci de creare a lumii.

1. **Motivul întrupării** este același ca și în cazul creației: marea iubire și bunătate a lui Dumnezeu: "Căci așa a iubit Dumnezeu lumea încât pe Unicul Său Fiul l-a dat ca oricine crede într-Însul să nu piară ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3, 16); "Dar Dumnezeu, bogat fiind în milă, pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit pe noi cei ce eram morți prin greșelile noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos" (*Efesen* 2, 4-5). Răutății omului, concretizată în păcat și în ruperea comuniunii, Dumnezeu îi răspunde cu bunătate și cu iertare (Parabola Fiului risipitor).

2. **Scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu:** "Pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire" (Simbolul de credință).

Sfinții Părinți discern două aspecte ale întrupării: unul negativ, răscumpărarea din robia păcatului și a morții; altul pozitiv, unirea omului cu Dumnezeu prin har și ajungerea la asemănarea cu El sau îndumnezeirea prin har. În teologia ortodoxă, răscumpărarea n-a fost înțeleasă ca un scop în sine, ci doar ca un mijloc al restaurării omului și a comuniunii cu Dumnezeu; de aceea accentul a fost pus pe cel de-al doilea aspect, cel pozitiv. Aceasta și pentru că nu s-a făcut o separație între opera de Răscumpărare și Persoana Mântuitorului Hristos, ci s-a edificat și s-a păstrat o manieră personalistă de a concepe lucrarea mântuitoare, în sens autentic, biblic și patristic.

3. Pregătirea omenirii în vederea Întrupării

Această pregătire aparține lucrării proniatoare a lui Dumnezeu și ea privește atât lumea păgână, cât și poporul Israel. Pe păgâni Dumnezeu l-a pregătit prin revelația naturală și prin legea morală

naturală: “Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, acestia neavând lege își sunt loruși lege” (*Romani 2, 14*). La aceasta se adaugă reminiscențele din Revelația primordială sau paradisiacă și diferite alte acțiuni ale proniei divine, precum și relațiile dintre păgânii din spațiul mediteranean și iudei (de ex. traducerea Vechiului Testament în limba greacă, Septuaginta, sec. al III-lea î.d.Hr.).

Acțiunea de pregătire a păgânilor este mai ușor înțeleasă dacă se are în vedere calitatea de Logos creator și proniator a Fiului lui Dumnezeu, prin care El se adresa oamenilor prin raționalitatea lumii și a omului: “Cuvântul era lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul, care vine în lume. În lume era și lumea prin El s-a făcut...” (*Ioan 1, 9-10*).

Această pregătire continuă în vederea Întrupării, prin veacurile ce o preced (Sfântul Maxim Mărturisitorul) explică faptul că Mântuitorul descoperă la păgâni o credință, care nu era așa de puternică nici în Israel (*Matei 8, 10*), pentru că nici între păgâni Dumnezeu nu s-a lăsat pe Sine nemărturisit (*Fapte 14, 17*).

2) Poporul ales, Israel a fost pregătit prin revelația supranaturală dată lui Avraam și ulterior lui Moise. Făgăduința protoevangeliei s-a păstrat vie la ei, în special prin profețiile mesianice. De aceea, la venirea Mântuitorului, Sfântul Evanghelist Luca afirmă că erau foarte mulți cei ce așteptau mântuirea lui Israel (*Luca 2, 38*). În chip culminant, ultimul dintre proroci, Sfântul Ioan Botezătorul, îl arată iudeilor pe Mesia, zicând: “Tată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii” (*Ioan 1, 29-30*).

4. Posibilitatea Întrupării

Dumnezeu alege să Se întrupeze, potrivit sfatului voii Sale, unind în acest act iubirea Sa cu dreptatea Sa. În baza libertății Sale absolute, El se poate coborî, fără schimbare, la nivel uman, arătând până unde poate merge cu iubirea, iar în baza dreptății Sale, îl mântuiește pe om din interiorul acestuia, restaurând firea umană în rațiunea sa adevărată, pe care El a imprimat-o la creație și întărind-o prin har.

Din partea omului, Întruparea Fiului lui Dumnezeu este posibilă prin faptul că în urma păcatului strămoșesc chipul lui Dumnezeu n-a dispărut din ființa umană, ci doar a fost alterat.

5. Cauza Întrupării

Potrivit Revelației supranaturale, cauza Întrupării o reprezintă căderea omului în păcat: “Căci Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut” (*Luca 19, 10*); “Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască lumea prin El” (*Ioan 3, 17*).

Opinia pelagienilor, a unor teologi scolastici, a calvinilor și a socienienilor, după care întruparea a fost hotărâtă din veci, în mod inseparabil de planul creației, fără raportare la căderea omului, doar pentru arătarea iubirii lui Dumnezeu și pentru desăvârșirea omenirii și a creației, este eronată și nu numai că nu are un temei în Sfânta Scriptură, dar o contrazice și contravine învățaturii Bisericii (T.D.S, vol. II, p. 572).

Sfinții Părinți afirmă că Dumnezeu a conceput și hotărât din veci planul Întrupării, având în vedere atât scopul creării cât și căderea omului, pe care o prevăzuse, fiind atotștiutor și fără de care întruparea n-ar fi avut loc. Sfântul Irineu afirmă: “Dacă n-ar fi avut să mântuiască trupul, Cuvântul lui Dumnezeu nu s-ar fi făcut trup”; Sfântul Atanasie cel Mare precizează: “Vina noastră a fost cauza venirii Lui... căci noi suntem cauza venirii Lui și pentru mântuirea noastră S-a pogorât El cu îndurare”; Fericitul Augustin: “Dacă omul n-ar fi căzut, Fiul omului n-ar fi venit. N-a fost nici o altă cauză ca să vină Domnul Hristos, decât numai ca să mântuiască pe cei păcătoși” (Ibidem).

6. Întruparea Fiului în raport cu celelalte Persoane treimice

La întrebarea de ce s-a întrupat Fiul și nu Tatăl sau Duhul Sfânt, Sfinții Părinți au formulat următoarele argumente:

a. Prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu se face Fiul Omului, deci păstrează neschimbată calitatea de Fiu; în același timp, El ne aduce darul înfierii, ne face și pe noi fii ca El, față de Dumnezeu - Tatăl.

b. Dacă “toate prin El s-au făcut” (*Ioan 1, 3*) era cu dreptate ca prin El să fie toate refăcute sau create din nou. În acest sens și Fiul este Pantocrator (Atotștiutor), ca și Tatăl, în El sunt ascunse rațiunile tuturor lucrurilor și El le recapitulează pe toate întru Sine (*Coloseni 1, 20*).

c. Era potrivit ca însuși Cuvântul să ne vorbească despre Tatăl, despre taina Sfintei Treimi, căci Dumnezeu se revelează în special prin cuvânt. Aceasta întărește calitatea omului de a fi "chip" al Cuvântului și ca atare "după chipul Tatălui" (Părintele Stăniloae, T.D.O, vol. I, p. 408).

d. Fiul este chipul Tatălui, chipul lui Dumnezeu cel nevăzut (Filipeni 2, 6); omul este creat după chipul lui Dumnezeu și de aceea era mai potrivit ca prin Fiul să se restaureze chipul lui Dumnezeu în om.

Participarea celorlalte Persoane treimice la opera de mântuire a Fiului, care include și Întruparea, este atestată de Sfânta Scriptură. Dumnezeu – Tatăl trimite pe Fiul în lume la plinirea vremii (Galateni 4, 4), din iubire față de noi (Ioan 3, 16); Dumnezeu – Sfântul Duh se coboară peste Sfânta Fecioară Maria la întrupare (Luca 1, 35) și peste Iisus la Botez (Matei 3, 16-17). Fiul îndeplinește voința Tatălui (Ioan 5, 30) și propovăduiește învățătura Lui (Ioan 7, 16). Hristos prin Duhul Sfânt S-a adus lui Dumnezeu pe Sine, jertfă fără de prihană (Evrei 9, 14). Învierea este lucrarea lui Hristos, a Tatălui și a Duhului Sfânt (Romani 8, 11).

Această împreună-lucrare se explică prin împreună-petrecere și perihoreză din interiorul Sfintei Treimi, în baza unității de ființă, voință și lucrare, deși, pe de altă parte, trebuie spus că fiecare Persoană divină participă într-un mod specific, propriu la aceeași lucrare și ființă.

Întruparea și mântuirea sunt proprii Fiului, dar prin împreună-lucrarea cu celelalte Persoane treimice. În același timp trebuie precizat că Întruparea nu modifică raporturile intratreimice.

7. Timpul Întrupării

Fiul lui Dumnezeu se întrupează atunci când socotește de cuviință, în mod absolut liber. Prin expresia "plinirea vremii" (Galateni 4, 4), Sfinții Părinți înțeleg momentul în care omenirea era suficient de pregătită pentru venirea lui Mesia dar și pentru următoarele motive:

a. Omenirea trebuia ca, făcând experiența păcatului, să înțeleagă faptul că nu se poate elibera singură de rău.

b. Dumnezeu întârzie pentru ca răul să atingă cote foarte înalte, ca să fie smuls din rădăcină.

c. Trebuia să fie cunoscute de cât mai mulți timpul, locul și modul venirii lui Hristos, pentru ca ea să fie cât mai eficientă, pentru cât mai mulți.

d. Trebuia să fie pregătit un "vas ales" al întrupării Fiului lui Dumnezeu, Sfânta Fecioară Maria (T.D.S., vol. 1, p. 574-575). Întruparea a avut loc în momentul acceptării ei de către cea aleasă din poporul ales, prin cuvintele: "Fie mie după cuvântul Tău" (Luca 1, 38), ceea ce pune în evidență faptul că Dumnezeu apelează totdeauna la libertatea omului. Aceasta a fost clipa în care s-a săvârșit unirea ipostatică a firii dumnezeiești cu firea omenească, concepută de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, în ipostasul divin preexistent al Fiului și Cuvântului Tatălui.

II. PERSOANA MÂNTUITORULUI IISUS HRISTOS

Potrivit învățaturii de credință ortodoxă, Iisus Hristos este Dumnezeu-Om, adică Dumnezeu adevărat și om adevărat, asemenea nouă, oamenilor, întru toate, afară de păcat. În ipostasul sau persoana Fiului S-au unit, prin întrupare sau înomenire, firea dumnezeiască și firea omenească. Înainte de a aprofunda unirea ipostatică, trebuie să afirmăm, pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții realitatea și integritatea celor două firi, divină și umană.

1. Primele mărturii ale Revelației supranaturale sunt profetii-le mesianice, care îl prezintă pe Mântuitorul ca pe o persoană reală, scoțând în relief uneori firea dumnezeiască, alteori pe cea omenească.

a. Firea divină este mărturisită în locurile în care Mesia este numit Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl din veșci: "Fiul-Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut" (*Psalms 2, 7*); "Din pântece, mai înainte de luceașă Te-am născut" (*Psalms 109, 3*);

"Iar obârșia Lui este dintru început, din zilele veșniciei" (*Miheea 5, 1*).

b. Firea umană este mărturisită în locurile în care Mesia este numit sămânța femeii (*Facere 3, 15*), a lui Avraam (*Facere 12, 2-3; 22, 18*), a lui Isaac (*Facere 26, 4*), a lui Iacob (*Facere 28, 14*). Alte profetii care atestă firea omenească sunt ale proorocului Isaia: "O mlădiță din Iesei va ieși și un lăstar din rădăcinile lui va da" (*Isaia 11, 1*); "Iată Fecioara va lua în pântece și va naște Fiul..." (*Isaia 7, 14*); "Ca un miel nevinovat spre junghiere s-a adus..." (*Isaia 53, 7-10*).

2. Mărturii din Noul Testament, făcute de Mântuitorul însuși.

El însuși își atribuie atât fire dumnezeiască, cât și fire omenească, numindu-se Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului.

"Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe unicul Său Fiul l-a dat..." (*Ioan 3, 16*); "Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez" (*Ioan 5, 17*), de unde rezultă că are aceeași activitate ca și Tatăl; "Eu și Tatăl Meu una suntem" (*Ioan 10, 30*), prin care confirmă deoființimea. În

același mod, Mântuitorul afirmă despre Sine că este om deplin (Fiul Omului), cunoscând toate afectele firii omenești: *Matei 8, 20; 11, 19; 18, 11*.

El își revelează treptat identitatea, lăsând pe ucenici să se convingă liberi de aceasta, din faptele și momentele decisive din viața Lui.

3. Mărturii ale Sfinților Evangheliști și ale Sfinților Apostoli.

Sfântul Apostol Petru: "Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu" (*Matei 16, 16*). Sfântul Apostol Pavel: "Dumnezeu S-a arătat în trup..." (*I Timotei 3, 16*).

Dacă evangheliștii sinopticii evidențiază firea omenească a Mântuitorului, Sfântul Evanghelist Ioan pune accentul pe cea divină.

Cele două genealogii, de la Matei și Luca, afirmă explicit firea umană a Mântuitorului Hristos.

Chipul evanghelic istoric al lui Iisus Hristos este chipul trăit, exprimat și definit de El însuși și de sfinții Săi Apostoli. În sfintele Evanghelii exprimarea și definirea acestui chip este preluată de la Iisus de Apostoli, încât nu se poate distinge exprimarea lui de către Hristos de exprimarea lui de către Apostoli. Ele redau unul și același chip divino-uman al lui Iisus Hristos, adică persoana Sa prezentată ca Dumnezeu deplin și om deplin. Părintele Stăniloae afirmă în acest sens: "Chipul lui Hristos redat de Apostoli în Evanghelii e identic cu chipul Lui redat de El însuși, dar nu în sensul că ei trăiau tot ce trăia Iisus Hristos în ce privește conținutul Persoanei Sale, însă l-au redat în mod deplin pe acesta în scrisul lor. Chiar în faptul că își dădeau seama de neputința lor de a-L cuprinde în întregime, trăiau dumnezeirea Lui... Și noi rămânem fideli Evangheliei întrucât rămânem fideli mărturiei lor despre dumnezeirea necuprinsă, dar simțită" (*Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991, p. 12).

Persoana lui Hristos își dezvăluie toate dimensiunile ei abia după învierea Sa din morți; chiar dacă L-ar fi socotit pe Hristos neîntrerupt și neclintit ca Dumnezeu întrupat, dacă n-ar fi înviat, dacă n-ar fi avut ucenicii experiența învierii Lui și a întâlnirii cu Hristos Cel înviat, dumnezeirea Lui, ca și scopul venirii Lui în lume ar fi rămas pentru ei o

realitate în mare parte închisă și ascunsă. Numai experiența învierii lui Hristos, întemeiată pe comuniunea lor directă cu Hristos Cel înviat constituie temeiul care a dat posibilitatea ucenicilor să recunoască persoana istorică a lui Iisus Hristos ca Dumnezeu și om și să o descrie ca atare. "Creștinismul răsăritean îl vede pe Hristos așa cum este acum, înviat. Creștinismul apusean, neavând o legătură cu Hristos Cel de acum, înviat, se referă la Hristos cel de atunci, istoric" (Sorin Dumitrescu, *Șapte dimineți cu Părintele Stăniloae*, București, 1992, p. 79).

Iisus Hristos înviat este Iisus cu trupul transfigurat, duhovnicesc, plin de energiile Duhului Sfânt, trup care a primit moartea și s-a îmbrăcat întru nestricăciune. Dumnezeirea lui Hristos devine acum o realitate vizibilă în trupul înviat al lui Hristos, întrucât procesul de îndumnezeire a firii omenesti, care a început la Întrupare, atinge punctul culminant în Înviere și Înălțare.

Părintele Stăniloae consideră că diferența fundamentală între hristologia ortodoxă și hristologiile apusene constă în raportarea la persoana Mântuitorului Hristos: "Și, în general, prin toate Tainele, noi ne unim tot mai mult cu Hristos, care este Hristos Cel înviat. Nu ca Occidentul care accentuează pe Hristos Cel istoric, ci noi ne uităm la Hristos Cel înviat... Noi trebuie să avem mereu conștiința aceasta că nu ne împărtășim cu Iisus cel istoric, pentru că Acesta este un Iisus supus încă morții; ori noi ne împărtășim cu Iisus care a biruit moartea, care și-a spiritualizat trupul, care are un trup dincolo de materia aceasta coruptibilă, care este trupul pe care sperăm să-l avem și noi în viața viitoare" (*Ibidem*, p. 209).

4. Mărturii ale Sfintei Tradiții

Sfinții Părinți au afirmat și apărât dumnezeirea și omenitatea lui Iisus și au definit, în linii mari, taina Persoanei divino-umane a Lui, ca și unirea ipostatică a celor două firi în Persoana Sa dumnezeiască. În lupta cu erezile hristologice, care răstălmăceau grav taina Persoanei lui Iisus Hristos, fie negând divinitatea, fie desfigurând omenitatea, fie neînțelegând unirea ipostatică a firilor, sinoadele ecumenice au căutat să prindă

în formulări concise, fără echivoc, chipul evanghelic integral al lui Iisus Cel întrupat și înălțat, apărând divinitatea și omenitatea Sa, consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu noi, oamenii. Iată de ce adevăratul chip evanghelic al lui Hristos este numai chipul dogmatic, bisericesc al Lui, numai cel definit, propovăduit și trăit de Biserica ecumenică (Pr. prof. Ioan Ică, *Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică*, ms., Cluj, 1997, vol. 2, p. 20).

Cele dintâi reflecții dogmatice legate de botezul catehumenilor și respingerea ereziilor, afirmau existența reală a celor două firi în Persoana Mântuitorului Hristos.

Primele două sinoade ecumenice au stabilit textul definitiv al Simbolului de credință, în care (art. 2-7) se afirmă dumnezeirea, egalitatea și deoființa Fiului cu Tatăl, ca și întruparea Lui pentru mântuirea noastră și îndumnezeirea firii omenesti prin unirea cu firea dumnezeiască în ipostasul Logosului divin.

Sinodul al III-lea ecumenic hotărăște că Iisus Hristos este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, constituit din trup și suflet rațional. Același deoființă cu Tatăl după dumnezeire și deoființă cu noi după omenitate, afară de păcat. Prin aceasta se aduc noi precizări referitoare la integritatea firilor și la relația lui Hristos cu Sfânta Treime și cu oamenii.

Sinodul al IV-lea ecumenic dezvoltă mărturia sinoadelor anterioare. El precizează modul unirii ipostatice a celor două firi în Persoana Logosului divin (neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit), afirmând faptul că deosebirea firilor nu este desființată din cauza unirii, ci se păstrează însușirea fiecărei firi, ele (firile) concurgând într-o persoană (ipostas).

Sinodul al V-lea ecumenic aduce noi precizări în definirea persoanei Mântuitorului, învățând că "Unul din Treime a pățit în trup". Nașterea și moartea au fost asumate liber de către Logosul divin întrupat pentru mântuirea și îndumnezeirea noastră după har.

Sinodul al VI-lea ecumenic a preluat și dezvoltat ceea ce s-a dogmatizat la Calcedon, afirmând că dacă în Iisus sunt două firi, divină și umană, cu toate proprietățile lor specifice, atunci Iisus Hristos are

două lucrări (energii) și două voințe, dumnezeiască și omenească, corespunzătoare celor două firi; El nu are însă și o voință omenească personală (gnomică), pentru că firea omenească în Iisus Hristos nu este conturată într-un ipostas uman propriu, ci este asumată și subzistă în ipostasul dumnezeiesc al lui Hristos, fiind activată și călăuzită de ipostasul divin. Voința omenească naturală în Hristos, care aparține firii omenești se supune liber voinței dumnezeiești.

Sinodul al VII-lea ecumenic continuă, în plan hristologic, linia ultimelor patru sinoade ecumenice și a învățaturii Sfinților Părinți. Pe baza Sfintei Tradiții și a contribuțiilor Sfântului Ioan Damaschin și ale Sfântului Teodor Studitul se hotărăște că reprezentarea feței lui Hristos în sfintele icoane este legitimă și necesară, întrucât Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, iar icoanele nu înfățișează firea dumnezeiască și nici pe cea omenească despărțită de cea dumnezeiască, ci ele înfățișează unica persoană a Logosului divin întrupat. De reținut este și faptul că după înălțarea Sa la cer, între modalitățile pe care Mântuitorul Hristos ni le oferă pentru a ne face conștienți de prezența Sa se află și chipul sau fața Sa văzută, reprezentată în icoane și prin care rămâne prezent mereu între noi și prin care ne întâlnim cu El.

Teologia icoanei, eminentemente hristologică și pnevmatică, oferă temeiul unei teologii personaliste a prezenței harice neîntrerupte a lui Hristos - Dumnezeu prin Duhul Sfânt în oameni și în lume.

5. Calitățile speciale ale firii umane a Mântuitorului Hristos

Deși este om adevărat, adică de aceeași ființă cu noi, totuși Iisus Hristos, ca om are unele calități sau însușiri deosebite față de ceilalți oameni: nașterea supranaturală și lipsa de păcat.

a. Iisus Hristos s-a întrupat și s-a născut din Sfânta Fecioară Maria în mod supranatural, întrucât conceperea sau zămislirea s-a făcut prin lucrarea Duhului Sfânt iar la naștere fecioria Maicii Domnului a rămas neatinsă. Născătoarea de Dumnezeu a fost fecioară înainte de naștere și a rămas fecioară și în timpul nașterii și după naștere, pentru totdeauna. Biserica învață pururea fecioria Născătoarei de Dumnezeu, dogmă ce se

intemeiază pe numeroase locuri din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. În ce chip fecioara a rămas și a putut naște, în ce mod a unit fecioria și nașterea, este o "taină străină". A născut pe Iisus în chip minunat și mai presus de fire, ca una ce nu știa de bărbat. Puterea Duhului Sfânt a adumbrat-o spre zămislire (Lucă 1, 34-35). Aleasă dintre toate neamurile (Facere 16, 11; Isaia 7, 14), ea este comparată cu "rugul cel nears", cu scara cerească pe care S-a pogorât Dumnezeu la om și s-a suit omul la Dumnezeu. Acesta este misterul întrupării: Fiul se face om în sânul ei prin lucrarea Sfântului Duh (Luca 1, 49). "Duhul Sfânt S-a pogorât peste ea...dându-i puterea de a primi dumnezeirea Cuvântului și puterea de a naște. Atunci a umbrat-o înțelepciunea ipostatică și Puterea Prea Înaltului Dumnezeu, adică Fiul lui Dumnezeu, Cel de o ființă cu Tatăl, ca o sămânță dumnezeiască și Și-a alcătuit Lui din sânziurile ei trup însuflețit". (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 147). Astfel Fiul lui Dumnezeu devine al doilea Adam, om adevărat după chipul lui Adam, născut adică fără sămânță omenească, luând din Sfânta Fecioară Maria umanitatea noastră reală și deplină. (Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p. 97).

Învățătura Bisericii despre pururea-fecioara (aiparthenia) Maicii Domnului a fost accentuată și apărută îndeosebi împotriva unor eretici ca Eunomie și Apolinarie, precum și a raționaliștilor moderni.

Obiecțiile aduse împotriva pururea-fecioriei Născătoarei de Dumnezeu, n-au nici un temei și ele sunt combătute pe larg la disciplina Misiologie.

b. A doua însușire deosebită a firii umane a Mântuitorului Hristos este lipsa de păcat. Fiul lui Dumnezeu întrupat nu putea avea păcat, fiindcă nu s-a născut sub legea firii și, deci, păcatul ereditar nu i se putea transmite. Pe lângă aceasta Sfânta Fecioară Maria a fost curățată de păcatul strămoșesc în momentul concepției Mântuitorului de la Duhul Sfânt.

Inexistența oricărui păcat personal în Iisus Hristos o mărturisește Sfânta Scriptură în multe locuri: "Cine dintre voi Mă vedește de păcat?" (Ioan 8, 46); "El s-a arătat ca să ridice păcatele noastre și păcat întru El nu este" (I Ioan 3, 5); "Căci El păcat n-a săvârșit și nici nu s-a aflat vicleșug în gura Lui" (I Petru 2, 22). Sfinții Părinți afirmă că întrucât

subiectul sau ipostasul firii umane a Mântuitorului este divin. El nu putea să păcătuiască (T.D.S. vol. 2, p. 583).

Nașterea supranaturală din Sfânta Fecioară și corelativ, lipsa de păcat a firii umane a Mântuitorului, arată că inițiativa Întropării și a mântuirii noastre aparține exclusiv lui Dumnezeu. Astfel, Iisus Hristos ar fi fost circumscris umanului, istoricului. Noul Adam trebuia să fie născut fără de păcat și în mod supranatural, ca și primul Adam.

Bibliografie

1. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, 1958, vol.II;
2. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 1978, vol.2;
3. Pere Justin Popovič, *Philosophie orthodoxe de la verite, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome II, Paris, 1992;
4. Nikos Matsoukas, *Teologie dogmatică și simbolică*, vol.II, trad. de Nicușor Deciu, ed. Bizantină, București, 2006;
5. Pr. prof. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, București, 1999;

III. UNIREA IPOSTATICĂ ȘI URMĂRILE SALE

Pentru a veni în maximă apropiere față de noi și pentru a îndepărta obstacolele care stăteau între om și Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu se întrupează, asumându-și firea omenească în propriul Său ipostas dumnezeiesc și făcându-se purtător sau subiect al acesteia. Fiul sau Cuvântul Tatălui se unește cu firea omenească nu de la fire la fire, ci o unire a Cuvântului divin cu firea umană, care poartă denumirea de unire ipostatică sau personală. Cel care lucrează prin firea umană este Cuvântul lui Dumnezeu, dar în același timp este și om adevărat; astfel umanitatea n-ar fi fost implicată în câștigarea mântuirii.

În baza unirii ipostatice Mântuitorul Iisus Hristos este o singură persoană sau ipostas, un singur subiect al ambelor firi, prin care cele două firi își manifestă voințele și lucrările lor specifice.

Dogma unirii ipostatice a fost formulată în Sinodul al III-lea ecumenic (431), prin aprobarea celor 12 Anatematisme ale Sfântului Chiril al Alexandriei. Ea a fost dezvoltată și precizată la Sinodul al IV-lea și la cel de al VI-lea ecumenic.

Cuprinsul dogmei este următorul:

1. În Iisus Hristos sunt două firi, două voințe și două lucrări corespunzătoare, unite într-o singură persoană sau ipostas.

2. Această persoană este Dumnezeu – Cuvântul sau Fiul lui Dumnezeu, care este și rămâne unic subiect neîmpărțit al celor două firi.

3. Modul unirii este fără împărțirea sau despărțirea, amestecarea sau schimbarea firilor. Modul de unire al firilor este definit ca întrepătrundere sau perihoreză: firea umană se lasă pătrunsă de firea divină. (N.B. Perihoreza hristologică înseamnă întrepătrunderea celor două firi pe baza unicului ipostas; perihoreza trinitară reprezintă întrepătrunderea celor trei persoane, pe baza unicei ființe divine).

Datorită înțelegerii greșite a acestei dogme, în Biserică au apărut erezii: nestorianismul, care accentua autonomia firilor și spărgea unitatea persoanei; monofizitismul, care accentua unitatea persoanei, desființând firea omenească.

Împotriva nestorianismului Biserica a afirmat că unirea firilor s-a făcut în mod neîmpărțit și nedespărțit. Cele două firi nu subzistă separat în Hristos, ci își au subzistența în persoana unică a Mântuitorului. Respingerea nestorianismului este foarte importantă, deoarece, dacă Hristos nu suferă cu trupul, atunci mântuirea obiectivă poate părea o simplă iluzie. Pe de altă parte, dacă unirea firilor nu rămâne în veci, se pierde și mântuirea subiectivă, fiindcă harul ne vine prin firea omenească îndumnezeită a Mântuitorului.

Respingerea monofizitismului se face prin afirmarea unirii celor două firi în mod neamestecat și neschimbat. Prin unirea firilor, Dumnezeu nu devine om și nici firea omenească nu devine dumnezeire. În același timp, nu ia naștere nici o a treia fire, diferită de cele două. Dovada sigură a păstrării integrității firilor este faptul că lui Hristos ca Dumnezeu i se atribuie însușiri omenești, iar în calitate de om i se atribuie însușiri divine (a se vedea mai departe "Comunicarea însușirilor").

Temeiurile biblice pentru această dogmă sunt aceleași ca pentru dogma întrupării. Atunci când se afirmă că Mântuitorul Hristos a plâns, a flămânzit sau a obosit, ca și atunci când săvârșea minuni, se afirmă realitatea unirii ipostatice.

Unirea ipostatică în raport cu Sfânta Treime

În urma unirii ipostatice rezultă trei consecințe importante:

1. Deși Iisus Hristos s-a unit ipostatic cu firea omenească, chiar dacă firea dumnezeiască este una și nedespărțită, subzistând întreagă și deodată în persoanele Sfintei Treimi, totuși nu s-a întrupat întreaga Sfântă Treime ci numai a doua Persoană, Fiul, iar celelalte două au participat la unire prin înțelegere și bunăvoință. (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 104)

2. Prin întrupare nu s-a produs nici o schimbare în Sfânta Treime, deoarece aceasta a fost prevăzută în planul din veci al lui Dumnezeu, iar firea dumnezeiască nu se schimbă prin coborârea și unirea cu firea omenească. Pe de o parte, în Sfânta Treime nu apare un alt ipostas, iar pe de altă, firea umană este cea care, prin unirea ipostatică, are posibili-

tatea transfigurării, a îndumnezeirii. Prin aceasta se respinge și crezia adoptianistă, după care firea umană a fost adoptată de către Fiul întrupat.

3. Unirea ipostatică rămâne în veci. Atât în timpul patimii, cât și al morții, unirea ipostatică rămâne neștirbită, chiar dacă în timpul morții trupul și sufletul se distanțează spațial. Ele rămân, totuși, unite cu ipostasul divin, așa cum se afirmă în cultul ortodox: "În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl ai fost Hristoase Dumnezeu!" (tropar din rânduiala proscomidiei)

Și după înviere cele două firi rămân unite; de aceea Mântuitorul Hristos mănâncă în fața ucenicilor, pentru ca ei să creadă în realitatea și persistența firii umane în Persoana Sa.

La a doua venire, Hristos Judecătorul, va avea același trup al Său, tocmai pentru a arăta oamenilor modul în care a fost proslăvită sau îndumnezeită firea Sa umană.

Importanța unirii ipostatice

Unirea veșnică a firii dumnezeiești și a celei omenești în ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu are o deosebită importanță soteriologică, cu implicații pentru mântuirea umanității.

a. Numai în temeiul ei, Iisus Hristos a putut să ne mântuiască în Sine și să îndumnezeiască firea omenească, prin unirea cu firea dumnezeiască, din momentul întrupării.

b. Numai prin unirea ipostatică a firii dumnezeiești și a celei omenești, Dumnezeu a putut veni în maximă apropiere de noi și să realizeze unirea maximă între Dumnezeu și om în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat.

c. Unirea ipostatică, deși realizată doar o singură dată în istorie, reprezintă modelul unirii harice și morale a noastră cu Dumnezeu, prin împărtășirea de trupul îndumnezeit al lui Iisus Hristos cel înviat, prin harul Sfințelor Taine și prin creșterea noastră "la starea bărbatului desăvârșit" (Efeseni 4, 13).

d. Prin întrupare Hristos devine centrul întregii umanități, Cel în care își găsește acum împlinirea, scopul ei ultim, potrivit planului din

veci al lui Dumnezeu de creare, de îndumnezeire și de mântuire a lumii. Dacă până la Întrupare a fost perioada de pregătire pentru venirea Mântuitorului, după Înălțare și Cincizecime și până la a doua venire este perioadă decisivă a primirii sau respingerii darurilor oferite lumii de Iisus Hristos, a nașterii noastre din nou la viața în Hristos, a creșterii în îndumnezeire prin har până la statura lui Hristos, după aceasta urmând judecarea și răsplătirea lumii.

e. Având în vedere precizările Sfinților Părinți referitoare la persoana Mântuitorului, putem afirma că adevăratul chip al lui Hristos este cel viu, cel înviat, este chipul lui Hristos definit, propovedit și trăit de Biserică, deci chipul dogmatic, bisericesc și mistic al lui Hristos, pentru că relația noastră personală cu Iisus cel înviat nu este posibilă decât prin harul Duhului Sfânt în Biserică, așa cum l-au trăit Apostolii și Maica Domnului după înviere, Hristos euharistic. Deși Sfinții Evangheliști și Apostoli, ca martori direcți, ne descriu persoana dumnezeiască unică a lui Hristos, mesajul, misiunea și taina Lui au fost înțelese de ei abia după învierea Sa din morți, mai precis după Cincizecime, atât ca Iisus istoric, care S-a întrupat, a pățimit, a murit, a înviat și s-a înălțat la cer, și ca Hristos eshatologic, care va veni a doua oară și a cărui împărăție, pe un pământ transfigurat, nu va avea sfârșit. Pentru noi, Iisus nu este numai Cel din trecut, ci Cel prezent mereu și viu, Iisus cel înviat, înălțat și pnevmatizat, Care vine mereu tot mai deplin în noi, în Biserică Sa, prin Sfintele Taine.

Consecințele unirii ipostatice

Unirea ipostatică a celor două firi în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos are următoarele consecințe dogmatice:

1. Comunicarea însușirilor. În baza unității persoanei lui Hristos și a întrepătrunderii (perihorezei) firilor, firii dumnezeiești i se atribuie însușiri omenesti, iar firii omenesti însușiri dumnezeiești. Insușirile specifice unei firi se comunică celeilalte prin intermediul persoanei. Prin această comunicare nu se schimbă o fire în cealaltă. Datorită unității personale sau unicității subiectului celor două firi (Fiul lui Dumnezeu

întrupat), se stabilește o comunicare reală între însușirile și lucrările celor două firi și se evită separarea și paralelismul lor. Dacă nu s-ar produce această comunicare, ipostasul lui Hristos s-ar manifesta când numai dumnezeiește, când numai omeneste. Prin cuvintele omenesti ale lui Hristos n-ar vorbi Dumnezeu - Cuvântul, iar în faptele și pătimirile omenesti nu s-ar manifesta nimic dumnezeiesc. Oamenii nu s-ar întâlni cu Dumnezeu-Cuvântul însuși prin mijloacele omenesti, Dumnezeu nu s-ar înomeni complet iar oamenii nu s-ar îndumnezei real; prin ipostasul comun și prin întrepătrunderea firilor are, însă, loc o comunicare reală, reciprocă a însușirilor și lucrărilor celor două firi.

În Sfânta Scriptură se afirmă că Hristos ca Dumnezeu a câștigat Biserica cu propriul Său sânge (*Faptele Apostolilor* 20, 28), că a pățimit (*Evrei* 5, 8), că prin moartea Lui ne-a împăcat cu Tatăl (*Romani* 5, 10; 8, 52) sau se spune despre Iisus Hristos, omul care a venit din cer (*I Corinteni* 15, 47; *Ioan* 3, 13), că Fiul Omului este Domn și al sâmbetei (*Matei* 12, 8), că iartă păcatele (*Luca* 5, 24), că va judeca viii și morții (*Matei* 25, 31).

Sfântul Ioan Damaschin afirmă: "Când este vorba de ipostas, fie că îl numim după cele două firi, fie că îl numim după una din părți, îi atribuim însușirile celor două firi. Hristos se numește și Dumnezeu și om, și creat și necreat, și pătimitor și nepătimitor. Când este însă numit după una din părți, Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu, primește însușirile firii cu care s-a unit, adică ale trupului și este numit Dumnezeu pătimitor, Domnul slavei răstignit, nu atât ca Dumnezeu, ci în atât ca același este și om. Și când este numit om și Fiul al omului primește însușirile și măririle firii dumnezeiești: copil înainte de veci, om fără de început, nu în atât ca om și copil, ci în atât ca Dumnezeu, Care există înainte de veci și Care s-a făcut în vremurile din urmă copil." (*Dogmatica*, p. 187-188).

Sfântul Maxim Mărturisitorul, evidențiind rolul persoanei unice în Hristos și nedespărțirea firilor în unitatea persoanei Lui, afirmă: "Nici o fire din cele cărora le era ipostas nu era activată în chip despartit de cealaltă, prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă, fiind în același timp și una și alta; că Dumnezeu mișca omenitatea, ca om descoperirea dumne-

zeirea proprie, pătimea dumnezeiește, căci suferea de bunăvoie pentru păcatele noastre, deoarece nu era simplu om și săvârșea minunile omenește, căci le săvârșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit, încât patimile Sale sunt minunate prin puterea dumnezeiască a Celui ce le săvârșea, iar minunile sunt pătimate, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui care le săvârșea”. (*Ambigua*, trad. p. Stăniloae, p. 60-61)

Fiul lui Dumnezeu lucrează cele dumnezeiești și cele omenești potrivit cu firea lor dar totdeauna cu participarea celeilalte firi. Din acest motiv, Sfântul Ioan Damaschin numește lucrările lui Hristos teandrice (divino-umane); în sensul că El “nu săvârșea în chip omenesc pe cele omenești, căci nu era numai om, ci și Dumnezeu. Pentru aceea și patimile Lui sunt de viață făcătoare și mântuitoare. Și nici nu lucrează în chip dumnezeiesc pe cele dumnezeiești, căci nu era numai Dumnezeu, ci și om.” (*Dogmatica*, p. 128-129).

Modul comunicării însușirilor și teandria lucrărilor în Hristos rămâne totuși o taină, ce depășește puterea noastră de înțelegere.

Potrivit învățaturii ortodoxe, concepția luterană despre omniprezența trupului lui Hristos, inventată ca suport pentru teoria impanatiei euharistice, reprezintă o alterare a înțelesului just al comunicării însușirilor și duce la monofizitism și dochetism. Firea omenească omniprezentă înseamnă absorbirea ei în cea dumnezeiască și desființarea ca fire omenească. În cazul acesta toate evenimentele din viața pământească a lui Iisus Hristos nu mai sunt circumscrise în timp și spațiu, sunt aparente.

2. Îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului

Datorită perihorezei, firilor și comunicării însușirilor, firea omenească este pătrunsă de energiile dumnezeiești încă de pe pământ, este transfigurată sau îndumnezeită. Acesta este un proces ce începe la întrupare datorită unirii ipostatice și comunicării însușirilor și se desăvârșește la învierea și înălțarea cu trupul la cer a Mântuitorului. Firea omenească nu își pierde caracterul ei mărginit, ci este înălțată până la limita maximă a îndumnezeirii după har. Această dogmă este cuprinsă în hotărârile Sinodului al VI-lea ecumenic.

Darurile pe care firea umană le primește în Hristos prin unirea ipostatică se referă la cunoaștere și la voința firii sale omenești.

a. Cunoașterea umană a lui Iisus se lărgeste, se potențează la maxim prin unirea ipostatică, fiind ferită de erori, fără să se transforme, însă, în atotștiință divină. Ea crește și se dezvoltă progresiv: “Și Iisus sporea cu înțelepciunea...” (*Luca* 2, 52). Această creștere în cunoaștere nu este numai o arătare treptată a înțelepciunii dumnezeiești existentă în Hristos, ci o creștere reală a cunoașterii omenești în condițiile și pe căile pe care sporește cunoașterea umană în general, prin cugetare și experiență, dar cunoașterea lui era lipsită de erori prin faptul că Mântuitorul neavând un ipostas uman, n-a avut nici opinie omenească personală șovăielnică, întrucât firea Lui omenească era activată și condusă de ipostasul Lui dumnezeiesc.

Dacă se afirmă în Sfânta Scriptură că de ziua aceea și de ceasul acela (al parusiei) nu știu nici Fiul, nici îngerii, ci numai Tatăl, aceasta se explică după unii Sfinți Părinți (Grigorie Teologul și Ioan Damaschin) prin raportarea la firea omenească mărginită privită în sine, independent de unirea ipostatică, iar după alți Sfinți Părinți se explică prin aceea că Mântuitorul n-a avut misiunea de a anunța omenirii data celei de a doua venii a Sa pe pământ.

b. În ceea ce privește voința omenească naturală a lui Hristos, având ca subiect purtător persoana Logosului de care era activată și povățuită, ea era cu totul inaccesibilă păcatului personal și chiar ispitei; de aceea în privința voinței omenești naturale a lui Hristos nu se poate vorbi de un progres moral al Lui, de o luptă cu patimile și ispitele în săvârșirea binelui, întrucât voința naturală omenească s-a unit de la început cu voința firii divine, în baza ipostasului comun, Care, ca Fiul al lui Dumnezeu era însuși Binele suprem.

Îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului prin har a cunoscut trei etape în îmbogățirea și umplerea ei de energiile Duhului Sfânt:

A. La întrupare, când are loc unirea ipostatică, întrepătrunderea firilor și comunicarea însușirilor, firea omenească intră într-un proces de îndumnezeire prin energiile divine, care o înalță;

B. După înviere, firea omenească biruind păcatul și moartea se umple de energiile sau harul Duhului Sfânt, devenind cu totul transfigurată, trupul lui Hristos înviat depășind barierele spațiului și timpului.

C. După înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui, firea omenească devine cu totul pnevmatizată, stând din vecii vecilor pe scaunul slavei în sânul Sfintei Treimi.

3. Lipsa de păcat

Așa cum s-a afirmat anterior, Mântuitorul Iisus Hristos S-a născut în chip supranatural din Sfânta Fecioară Maria, deci fără păcatul strămoșesc, dar cu afectele firii omenești, care sunt urmări ale păcatului adamit. Păcate personale nu putea avea, întrucât subiectul firii omenești era Logosul divin.

Sfânta Scriptură mărturisește lipsa de păcat a Mântuitorului numindu-l "Sfânt" (Luca 1, 35) și arătând că nimeni nu-l va vădi de păcat (Ioan 8, 46). Toți Sfinții Părinți întemeiază lipsa de păcate personale pe unirea ipostatică a voii Lui omenești naturale cu voința Sa dumnezeiască. Numai fiind fără de păcat a putut lua asupra Lui păcatele omenirii și să moară pe cruce pentru ele, întărind voința și firea noastră în Sine. Ispita și păcatul au devenit neputincioase în persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

4. Lui Hristos I se cuvine o singură închinare

Data fiind unitatea persoanei Lui și datorită unirii în chip nedespărțit și neîmpărțit a celor două firi în ipostasul Său dumnezeiesc, Mântuitorului trebuie să I se aducă o singură închinare, atât după dumnezeire cât și după omenitate. Deși natura umană chiar îndumnezeită rămâne natură omenească creată, totuși din cauza nedespărțirii și neîmpărțirii firilor în unirea ipostatică, nu este cu puțință să aducem separat dumnezeirii lui Hristos adorare, iar omenirii Lui venerare, căci atunci am separa firile. Hristos fiind unul după ipostas, tot ce se cuvine Lui ca persoană se cuvine ambelor firi.

Adevărul acesta îl mărturisește Sfânta Scriptură, afirmându-se că lui Hristos I se cuvine aceeași cinstitoare ca și Tatălui: "Ca toți să cinstească pe Fiul, precum cinstească pe Tatăl" (Ioan 5, 23). Sfântul

Apostol Toma I s-a închinat după înviere ca lui Dumnezeu: "Domnul Meu și Dumnezeul Meu" (Ioan 20, 28).

Sfinții Părinți au indicat că temeiul dogmatic al acestei unice închinări îl constituie unirea ipostatică. Sfântul Atanasie cel Mare spune: "Noi nu adorăm trupul despărțindu-l de Cuvânt, nici voind să adorăm Cuvântul nu-l despărțim de trup, ci fiindcă știm că Cuvântul s-a făcut trup îl recunoaștem pe acesta chiar în trup fiind Dumnezeu. Cine este deci, atât de fără de minte ca să zică Domnului, ieși din trupul Tău ca să Te ador ca Dumnezeu?" Sfântul Ioan Gură de Aur precizează: "Cu adevărat lucru mare și minunat este că trupul nostru stă în cer, în sânul Sfintei Treimi și primește închinare de la îngeri, arhangheli și serafimi". La rândul său, Sfântul Ioan Damaschin afirmă: "Unul este deci Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, căruia împreună cu Tatăl și cu Duhul ne închinăm printr-o singură închinăciune cu precăsurat Lui trup, deoarece nu susținem că trupului Lui nu I se cuvine închinare. Trupul este adorat în unicul ipostas al Cuvântului care s-a făcut ipostasul trupului. Prin aceasta nu ne închinăm fapturii, căci nu ne închinăm trupului Lui ca unui simplu trup, ci ca unuia unit cu Dumnezeirea, pentru că cele două firi ale Lui se reduc la o singură Persoană și la un singur ipostas al lui Dumnezeu - Cuvântul. Mă tem să ating carbunele din pricina focului, care este unit cu lemnul. Mă închin celor două firi ale lui Hristos din cauza dumnezeirii unită cu trupul". (T.D.S., vol. 2, p. 597-598).

În hristologia ortodoxă întotdeauna s-a accentuat Persoana unică a Mântuitorului, în timp ce teologia scolastică a văzut oarecum separate cele două firi, datorită influențelor filosofiei antice substantialiste. Pe această linie, în secolul al XX-lea în Apus s-a ajuns să se separe între Iisus al istoriei (firea umană a Mântuitorului) și Hristos al gloriei sau al credinței (firea divină a Mântuitorului). Corespunzător s-au elaborat două hristologii: una ascendentă, care trasează calea vieții lui Hristos ca om, de la Cruce la Înviere și una descendentă, care se referă la coborârea Fiului lui Dumnezeu în trup și are în centrul ei întruparea. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, 1996, p. 19 ș.u.).

5. Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu (Teotokos)

Cel ce se naște ca om din Fecioara Maria este însuși Dumnezeu-Fiul, care s-a făcut subiect și ipostas al firii omenești, și de aceea ea trebuie numită Născătoare de Dumnezeu. Sensul dogmei nu e acela că Fecioara a născut firea dumnezeiască, pentru că Hristos se naște din veci din Tatăl, ci că Fecioara a născut pe Fiul lui Dumnezeu după omenitate, pe Dumnezeu-Om. În momentul nașterii, firea umană era asumată în ipostasul veșnic al Cuvântului sau enipostaziată.

Pe temeiul Revelației cuprinse în Sfânta Scriptură (Luca 1, 3-5; Romani 1, 3; Galateni 4, 4), Biserica învață că Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu și a definit această dogmă la Sinodul al III-lea ecumenic în anatematismul I, la Sinodul al V-lea ecumenic, anatematismele VI și VIII și la Sinodul al VII-lea ecumenic, canonul 5.

Sfinții Părinți întemeiază în mod unanim această dogmă pe unirea ipostatică. Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă: "Dacă cineva nu crede că Fecioara Maria a născut pe Dumnezeu, a despărțit pe om de Dumnezeu". Sfântul Chiril al Alexandriei spune: "Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu, cum nu este Dumnezeu cel pe care Fecioara L-a născut?". Sfântul Ioan Damaschin explică pe larg conținutul dogmei: "Propovăduim că Sfânta Fecioară este în sensul propriu și real Născătoare de Dumnezeu. Prin faptul că cel născut din ea este Dumnezeu adevărat, este adevărată Născătoare de Dumnezeu aceea care a născut pe Dumnezeul adevărat, întrupat din ea. Spunem că Dumnezeu s-a născut din ea, nu în sensul că Dumnezoirea Cuvântului a luat din ea începutul existenței, ci în sensul că însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Cel născut înainte de veci, în afară de timp, din Tatăl, Care există fără de început și veșnic împreună cu Tatăl și cu Duhul, în zilele cele de pe urmă, pentru mântuirea noastră, s-a sălășluit în pântecul ei, s-a întrupat și s-a născut din ea fără să se schimbe. Sfânta Fecioară n-a născut simplu om, ci un Dumnezeu adevărat; și nu un Dumnezeu simplu, ci un Dumnezeu întrupat" (*Dogmatica*, p. 114-116).

Top 71 iache - 2016 subapare - havi 27
- invatati la zambora
- " " " " " "

Bibliografie

1. Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în „P.S.B.”, vol. 15, București 1987;
2. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, București 1993;
3. Sfântul Ioan Casian, *Despre întruparea Domnului*, trad. de David Popescu, în „P.S.B.”, vol. 57, București 1990;
4. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în „P.S.B.”, vol. 80, București, 1983;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943;
6. Idem, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. “Studii de teologie dogmatică”, Craiova, 1990;
7. Idem, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991;
8. Idem, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, București, 1993;
9. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, 1978;
10. Idem, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în rev. “Ortodoxia”, 1951, nr. 2;
11. Idem, *Hristologia sinoadelor*, în rev. “Ortodoxia”, 1974, nr. 4;
12. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, București, 1996;
13. Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987;
14. John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. de pr. prof. Nicolae Buga, 1997;
15. Diac. Ion Caraza, *Doctrina hristologică a lui Leonțiu de Bizanț*, în rev. “Studii Teologice”, 1967, nr. 5-6;
16. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, vol. 2;
17. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică*, ms., București, 1992, vol. 2;
18. Pr. prof. Ioan Ică, *Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică*, ms., Cluj, 1997;
19. Pr. Ștefan Buchiu, *Întrupare și unitate*, București, 1997;

IV. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE CHENOZĂ

Întruparea Fiului lui Dumnezeu și unirea ipostatică impun unele precizări asupra modului în care Dumnezeu S-a coborât la nivelul umanității noastre, fără să înceteze a fi Dumnezeu adevărat. Folosind o exprimare antinomică, Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie acțiunea de coborâre a Fiului lui Dumnezeu la oameni, smerindu-Se prin acceptarea suferinței și a morții: “Rămânând în același timp ceea ce era, Dumnezeu, și luând ceea ce nu era, trup și chip de rob, s-a făcut întreg ca noi, din noi, pentru noi, făcându-Se atât de mult om, încât să pară celor necredincioși că nu e Dumnezeu, dar totuși a rămas atât de mult Dumnezeu, cât poate să cugete rațiunea adevărată și binecredincioasă a celor credincioși” (*Epistola a doua către Ioan Cubicularul*, în col. “P.S.B.”, vol. 81, p. 31).

Această coborâre smerită și acceptare a condiției umane slăbite de păcat, a fost numită chenoză, adică golire a Fiului lui Dumnezeu de slava Sa dumnezeiască. Biserica a formulat această învățatură pe temeiul textului din *Epistola către Filipeni*, cap. 2, v. 7-9: “Hristos, chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întocmai cu Dumnezeu, ci s-a golit pe Sine, chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor... Ascultător făcându-se până la moarte și încă moarte pe cruce”.

Chenoza (în limba greacă “Kenosis”) implică două aspecte mai importante: al smeririi și al coborârii inexprimabile a Fiului lui Dumnezeu, pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră; al modului în care și-a impropriat firea noastră, ipostasul Său dumnezeiesc devenind subiectul purtător al firii omenești, cu toate trăsăturile ei pătimitoare.

Sfântul Apostol Pavel exprimă astfel modul paradoxal în care are loc chenoza Fiului lui Dumnezeu: “Bogat fiind, pentru noi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogățiți” (II *Corinteni* 8, 9). Într-adevăr, deși chenoza reprezintă o smerire, sărăcire, deșertare, golire reală a Lui de slava dumnezeiască, totuși, în Sine, chenoza reprezintă și dovada puterii și libertății depline de manifestare, pentru că luând chipul nostru smerit de rob, El rămâne întreg Dumnezeu și aici jos și nu încetează să fie

Dumnezeu întreg și sus și să se îmbogățească și îndumnezeiască în Sine, tocmai prin golirea de slavă.

În chenoza Fiului lui Dumnezeu sunt două etape:

- una anterioară întrupării, când El acceptă să se coboare ca să se facă om pentru mântuirea noastră;

- alta care începe de la întrupare și ține până la moartea pe cruce prin care a desființat păcatul și moartea, ca unul care era fără de păcat.

Prin chenoza Hristos, pe de o parte, își asumă, odată cu firea omenească, și latura pătimitoare a ei (afectele), pe de altă parte El dă putere trupului Său să depășească afectele și să suporte până la capăt moartea pentru păcatele omenirii.

Sfinții Părinți au explicat chenoza ca o condiție a îndumnezeirii firii omenești, asumată de Mântuitorul Hristos la întrupare. Sfântul Ioan Gură de Aur: “Auzind că s-a deșertat să nu socotești vreo schimbare, prefacere sau nimicire a unei firi, ci rămânând ceea ce era, adică Dumnezeu, a luat ceea ce nu era, firea omenească și întrupându-se a rămas Dumnezeu” (*Cuvântări la praznice împărătești*, trad. de Dumitru Fecioru, București, 1942, p. 25). Sfântul Grigorie de Nazianz: “Ceea ce era a rămas iar ceea ce nu era a asumat ca să ne mântuiască, căci trupul s-a unit cu Dumnezeu și a devenit unul cu El, partea superioară biruind asupra celeilalte, ca să devin eu atât de mult Dumnezeu, pe cât s-a făcut Acela om; ca să devină încăpător într-un pânțec, Cuvântul s-a supus pe Sine unei micșorări și eclipsări a slavei Lui negrăite pentru micimea noastră; luând chip de rob se coboară cu robii și la cei împreună robi și își însușește chipul străin, purtându-mă în Sine întreg, cu toate ale mele, ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, așa cum mistuie focul ceară sau soarele umezeala pământului, iar eu să mă împărtășesc de ale Lui datorită unirii” (*Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, București, 1993, p. 67).

Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă: “S-a smerit pe Sine ca să ridice la înălțimea Lui ceea ce e smerit prin fire. A luat chip de rob, deși e Domnul și Fiul, ca să aducă celui rob prin fire slava după asemănarea Lui, întrucât s-a făcut ca noi, adică om, ca noi să ne facem ca El,

dumnezei și fii ai lui Dumnezeu; primește în Sine ale noastre, cele smerite, ca să ne dea în schimb cele ale Lui. Să nu-L disprețuiești pentru această coborâre la tine, căci dacă s-a smerit și s-a făcut om pentru tine, a săvârșit o mare și negrăită minune, căci auzind de umilința cunoaște plinătatea Lui și văzând smerenia înțelege înălțimea. Golindu-se de plinătatea Sa ne-a făcut parte de ea; coborând din înălțimea Sa, ne-a înălțat pe noi la Sine” (cit. la pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, p. 261-262).

Sfântul Maxim Mărturisitorul, comentând pe Sfântul Grigorie de Nazianz, precizează: “Însuși Cuvântul golindu-Se, smerindu-Se fără schimbare și primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care îl avem noi prin fire și, prin întrupare, supunându-Se cu adevărat simțirii noastre naturale s-a numit Dumnezeu văzut și Dumnezeu de jos, făcând arătată puterea Sa suprainfinită prin fire... Prin golire (chenoză) își ia chip de rob adică a devenit om și prin coborâre își însușește ceea ce este străin, adică devine prin fire pătimitor și săvârșește ca un rob cele ale Stăpânului, adică săvârșește trupește cele dumnezeiești (și cele trupești dumnezeiește), făcându-se arătată golirea, chenoză cea negrăită, care a îndumnezeit lumea prin trup pătimitor.” (*Ambigua*, p. 47).

Sfântul Ioan Damaschin: “Fiind Dumnezeu desăvârșit, se face om desăvârșit și săvârșește cea mai mare noutate, singurul lucru nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu”. (*Dogmatica*, p. 96).

Pe baza învățaturii Sfinților Părinți putem sistematiza astfel învățătura ortodoxă despre chenoză și urmările ei:

a. Prin chenoză Cuvântul lui Dumnezeu devine ipostas și al firi omenești, poate să-și împrăzie firea omenească, caracterul ei pătimitor, toate ale noastre (afară de păcat) și să se facă om întru totul asemenea nouă, ca și noi să devenim asemenea Lui.

b. Chenoză nu înseamnă renunțare la vreuna din însușirile și lucrările Sale ca Dumnezeu, căci a rămas ceea ce era, ci este numai golirea Sa de slava dumnezeiască impunătoare, ca să poată lua chip de rob și să vină în maximă apropiere față de noi.

c. În chenoză cele două firi ale lui Iisus Hristos își păstrează fiecare proprietățile naturale neschimbate, iar datorită unirii ipostatice în persoana Logosului fiecare fire comunică celeilalte însușirile ei; toate lucrările lui Hristos în stare de chenoză sunt lucrări teandrice, Hristos lucrând toate cele omenești dumnezeiește și cele dumnezeiești omenește, cele ale Stăpânului ca un rob și cele ale robului ca un Stăpân.

d. Chenoză Fiului lui Dumnezeu întrupat și îndumnezeirea firi Sale omenești sunt corelative: S-a deșertat de slava dumnezeiască pentru ca să ne facă părtași de ea; îndumnezeirea firi omenești reprezintă aspectul pozitiv al chenozei.

e. Chenoză și pogorârea Fiului se explică prin marea iubire a lui Dumnezeu față de noi, prin care acceptă să Se smerească pe Sine; de aceea starea lui Hristos de maximă chenoză în moartea pe cruce coincide cu starea de maximă manifestare a iubirii Sale dumnezeiești, prin jertfa supremă pentru păcatele noastre, dar și a atotputerniciei Sale prin biruința asupra morții.

f. Chenoză constituie taina mântuirii noastre obiective și subiective, modul prin care Hristos a realizat iconomia mântuirii noastre prin întrupare și jertfa pe cruce, din ascultare față de Tatăl, dar și modul de însușire al acesteia de către noi prin ascultarea și smerenia noastră desăvârșită, după exemplul și din puterea lui Iisus Hristos; prin smerenie Iisus își acoperea dumnezeirea, iar credincioșii faptele bune. (Pr. prof. Ioan Ică, *Curs de teologie dogmatică*, vol. II, p. 42-43).

Teologia ortodoxă consideră că, deși chenoză Fiului lui Dumnezeu este reală, cu păstrarea neschimbată a proprietăților celor două firi, nu se poate admite o chenoză radicală, totală, în sensul de renunțare din partea lui Hristos la însușirile Sale divine.

Teologii protestanți din secolul al XVI-lea și ulterior cei din secolul al XIX-lea lăsând la o parte dimensiunea apofatică a chenozei, au căutat să raționalizeze misterul, elaborând o serie de teorii chenotice fără temei revelațional și care contravin formulei dogmatice de la Calcedon.

Unii teologi luterani (Thomasius și Gess) înțeleg chenoză ca o “golire de întrebuintare”, în sensul că Hristos își păstrează însușirile

divine dar nu le întrebuițează complet și continuu. Alții (Osiander) o echivalează cu o "ascundere de întrebuițare" în sensul că Hristos s-a folosit de însușirile Sale divine numai pe ascuns.

Eroarea acestor teorii chenotice protestante constă în aceea că presupun o schimbare reală a firii divine, negând realitatea unirii ipostatice.

Teologi protestanți mai noi (Bernard Sartorius, Lange și Ewald) afirmă o chenoză radicală, adică o limitare reală a firii divine. Astfel, în starea de chenoză Iisus Hristos ar fi fost doar un Dumnezeu virtual și nici n-ar fi avut conștiința că este Dumnezeu. Aceste concepții protestante reprezintă în fond forme moderne de monofizitism. (Pr. prof. Gheorghe Remete, *Dogmatica ortodoxă*, ed. a III-a, Alba Iulia, 2000, p. 231-232).

Chenoza trebuie înțeleasă cu referire la planul de mântuire conceput și realizat de înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu, pe temeiul iubirii Sale față de lume. Prin atotputernicia Sa și pentru a fi accesibil nouă, Dumnezeu poate pătrunde în formele noastre de existență fără să le anuleze și fără ca prin aceasta să renunțe la folosirea puterii Sale dumnezeiești.

Părintele Stăniloae definește astfel chenoza: "Fiul lui Dumnezeu a primit să fie subiect al modestelor însușiri și manifestări omenești. Prin chenoză trebuie să înțelegem această împletire (perihoreza) a firii dumnezeiești în existența și activitatea ei cu firea omenească, Dumnezeu arătându-se oamenilor în chipul smerit al omului." (*T.D.S.*, vol. 2, p. 604).

Teologia ortodoxă susține că în starea de chenoză Mântuitorul a păstrat intactă firea dumnezeiască și doar așa a îndumnezeit firea omenească. Împletirea (perihoreza) celor două firi este posibilă în măsura în care luăm în considerare faptul că cele două firi sunt unite în ipostasul divin al Mântuitorului. Din punct de vedere ortodox, persoana este cea care face posibilă unirea firilor, divină și umană, Mântuitorul înfățișându-Se Sfintei Treimi ca Dumnezeu adevărat iar oamenilor cu întreaga natură umană. Dacă nu se admite unirea reală și veșnică a celor două firi în Persoana Mântuitorului Hristos, se ajunge la erezia nestoriană, omițându-se procesul de îndumnezeire a firii omenești, care s-a petrecut după întruparea Fiului lui Dumnezeu.

V. EREZIILE HRISTOLOGICE

Dogma hristologică este tot atât de profundă și complexă ca și dogma trinitară. Ca și învățătura despre Sfânta Treime, învățătura despre Persoana Mântuitorului Hristos și despre lucrarea Sa în lume, a constituit centrul preocupărilor teologice ale Sfinților Părinți.

Alături de învățătura corectă, stabilită de Biserică pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, au apărut erezii care răstălmăceau adevărul de credință și care au provocat Biserica să dogmatizeze în Sinoade.

Ereziile hristologice pe care le-a consemnat istoria bisericească se referă la: dumnezeirea Mântuitorului, omenitatea Lui și la unirea ipostatică.

A. Erezii cu privire la dumnezeirea Mântuitorului

1. Erezii care negau total dumnezeirea lui Iisus Hristos, considerându-L un simplu om. Au apărut în perioada apostolică, având ca reprezentanți pe Cerint și pe Ebion, care au fost combătuți de Sfântul Evangelist Ioan. În secolul al II-lea ereticii Teodot, Carpocrat și Artemon au fost combătuți de către Tertulian și Ipolit în Apus. În secolul următor ereticul Pavel de Samosata a fost condamnat la Antiohia în 264 și 270. Erezia a continuat sub alte forme până în epoca Renașterii, când este întâlnită la socinieni, predecesorii unitarienilor. Această concepție eronată și-au însușit-o în secolele XVIII-XIX teologii protestanți raționaliști.

2. Arianismul și semiarianismul în secolul al IV-lea. A apărut în Alexandria Egiptului prin preotul Arie, care era tributar filosofiei platonice. Acest eretic susținea că Mântuitorul nu este de o ființă cu Dumnezeu – Tatăl și nu este Fiul Lui, ci este fiu doar în sens moral, El fiind creat de Tatăl înainte de timp.

A fost condamnat la Sinodul I Ecumenic (325), dintre Părinți remarcându-se Sfântul Atanasie cel Mare, care a propus termenul "deoființă".

3. Ereziile antitrinitare sau patripasiene. De influență iudaică, acestea plecau de la premisa că Dumnezeu este Unul, nu numai în ființă, ci și în ipostas. În Revelație însă, sunt menționate trei persoane, fapt ce i-a determinat să afirme că în plan iconomic Dumnezeu cel Unul

se manifestă în trei moduri. Antitrinitarii s-au divizat ulterior în modalişti (persoanele treimice sunt moduri de manifestare ale Unicului Dumnezeu) şi dinamici (Fiul şi Duhul Sfânt sunt puteri ale Tatălui).

Aceste erezii se numesc şi patripasiene deoarece afirmau că Dumnezeu fiind o singură Persoană, în Iisus Hristos S-a întrupat şi a pătimit însuşi Dumnezeu Tatăl (Pater passum est). Reprezentanţii acestor erezii au fost condamnaţi de Biserică în secolele al II-lea şi al III-lea şi combătuţi în special de Sfântul Irineu şi de Sfântul Vasile cel Mare.

B. Erezii cu privire la omenitatea Mântuitorului

Firea umană a Mântuitorului Iisus Hristos este o fire deplină, ca şi a noastră. Firea Lui omenească fiind compusă din trup şi suflet, ereziile vor viza fie trupul, fie sufletul, fie naşterea supranaturală din Sfânta Fecioară Maria.

1. Erezii referitoare la trupul Mântuitorului.

a. Dochetismul considera trupul lui Iisus ca fiind doar aparent.

b. Gnosticismul afirma opoziţia totală dintre spirit şi materie la fel ca în platonism. Materia fiind rea în sine, ar fi fost nedemn pentru Dumnezeu să se coboare în ea, să se întrupeze. Primii reprezentanţi ai acestei erezii de factură iudeo-creştină, Simon Magul, Vasilide, Menandru, Saturnin, Marcian, au fost combătuţi de Sfântul Ioan Evanghelistul.

Alţi gnostici şi eretici manihei recunoşteau Mântuitorului un oarecare trup, dar nu unul material, ci unul spiritual cu care a venit din cer şi cu care a trecut prin Fecioara Maria ca printr-un tunel. Au fost combătuţi de Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Irineu şi alţii.

2. Erezii referitoare la sufletul Mântuitorului.

Apolinarie şi Lucian de Samosata afirmau că Iisus Hristos nu a avut suflet raţional (pnevma), ci doar suflet animal (psihi). În persoana Mântuitorului locul sufletului raţional a fost luat de către Logosul divin. Dacă Biserica ar fi acceptat aceste erezii ar fi lipsit pe Mântuitorul de raţiune, iar firea lui umană ar fi fost ştirbită. Sfânta Scriptură foloseşte cei doi termeni (pnevma şi psihi) cu acelaşi sens, dar cu funcţii diferite. Aceşti eretici au fost combătuţi de Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul

Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Epifanie, Fericitul Augustin, fiind condamnaţi la Alexandria, Roma şi la Sinodul al II-lea Ecumenic.

3. Erezii referitoare la naşterea din Fecioară.

Cu privire la naşterea din Fecioară, Cerint, Ebion, Carpocrat, gnosticii iudaizanţi şi alţii, afirmau că Iisus Hristos s-a născut din Sfânta Fecioară Maria pe cale naturală. Aceşti eretici au fost combătuţi de Tertulian, Irineu, Ciprian, Sfântul Ioan Gură de Aur şi alţii.

C. Erezii cu privire la Unirea ipostatică

1. Nestorianismul. Iniţiatorul acestei erezii, Nestorie, patriarh al Constantinopolului, secolul al V-lea, aparţinea şcolii teologice antiohiene. El accentua atât de mult realitatea autonomă a celor două firi în Persoana Mântuitorului, încât spărgea unitatea persoanei. Nestorie susţinea că Logosul divin a coborât asupra omului Hristos la botez şi a odihnit în El, până la Patimi, când l-a părăsit, lăsându-l să moară pe cruce. Aşadar în Iisus Hristos ar fi două persoane, persoana divină şi persoana umană şi de aceea erezia s-a mai numit şi dioprosopism (dio prosopa).

Întrucât Sfânta Fecioară Maria a născut o fire şi o persoană umană şi nu divină, trebuie numită "Născătoare de om" (Antropotokos) şi nu "Născătoare de Dumnezeu" (Theotokos).

Nestorianismul a fost combătut de Sfântul Chiril al Alexandriei şi condamnat la Sinodul al III-lea ecumenic.

2. Monofizitismul. Această erezie se plasează la extrema opusă, afirmând prezenţa în Hristos a unei singure firi. Din dorinţa de a-l combate cu orice preţ pe Nestorie, ereticul Eutihie din Constantinopol (secolul al V-lea), afirmă unirea celor două firi până la confundare. Propriu-zis firea umană a fost absorbită de firea divină.

Erezia a fost combătută de papa Leon I şi condamnată la Sinodul al IV-lea de la Calcedon, afirmându-se integritatea şi persistenţa celor două firi, unite în mod neamestecat şi neschimbat.

3. Monotelismul. Erezia a apărut în secolul al VII-lea și poate fi considerată un monofizitism deghizat. Se admitea existența a două firi în Mântuitorul, dar a unei singure voințe, cea divină.

Susținătorii acestei erezii, patriarhii Sergiu, Pyrrhus și Pavel ai Constantinopolului, Cyrus al Alexandriei și papa Honoriu al II-lea, au fost combătuți de Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Sofronie al Ierusalimului și papa Martin I.

Deși a fost condamnată la Sinodul al VI-lea ecumenic, erezia a reapărut sub forma monoenergismului (o singură lucrare a Persoanei lui Hristos, chiar dacă se admit două firi și două voințe) și ulterior prin iconoclastism, în secolul al VIII-lea, care refuza reprezentarea feței, deci a firii umane a lui Hristos, în icoane.

4. Adoptianismul. Apare în Spania în secolul al VIII-lea și reprezintă un nestorianism târziu. Reprezentanții acestei erezii susțineau că după umanitate Iisus Hristos nu este Fiul propriu al lui Dumnezeu, ci numai Fiul adoptiv, după har, ca și sfinții. Erezia a fost condamnată de mai multe sinoade locale din Apus.

VI. OPERA DE MÂNTUIRE A LUI IISUS HRISTOS PRIN ÎNTREITA SLUJIRE

În teologie termenul de mântuire are un sens obiectiv și unul subiectiv; de aici *mântuire obiectivă* prin care se înțelege răscumpărare, restaurare, împăcare și îndumnezeire și *mântuire subiectivă*, care corespunde termenilor biblici de îndreptare, sfințire, viață nouă, viață în Hristos, îndumnezeire prin har.

Așadar prin mântuire obiectivă înțelegem lucrarea de restaurare și răscumpărare a neamului omenesc din robia morții și a păcatului săvârșită de către Domnul Iisus Hristos, prin întruparea, jertfa, învierea și înălțarea Sa. Ea poate fi numită mântuirea virtuală a întregii umanități sau răscumpărarea. Mântuirea subiectivă sau personală reprezintă înproprierea de către fiecare om, prin har, credință și fapte bune, a roadelor răscumpărării, numindu-se și îndreptare.

Relația dintre persoana și opera Mântuitorului Hristos

Învățătura despre persoana Mântuitorului este legată de opera de mântuire a lumii. Nu se poate despărți între activitatea sau lucrarea mântuitoare și Persoana Domnului Hristos. Nu există mântuire în afară de Persoana Sa, pentru că noi ne mântuim subiectiv sau personal și nu printr-o învățătură detașată de El, ci împărtășindu-ne de Hristos în Biserică prin Sfintele Taine și rămânând într-o relație permanentă și personală cu Hristos.

Părintele Stăniloae afirmă în acest sens: "Iisus Hristos mântuiește El însuși ca Persoană de neînlocuit, întrucât calitatea Sa de persoană dumnezeiască devenită accesibilă ca om, este unicul izvor de putere care ne eliberează de păcat și de urmările lui. Mântuirea nu o putem dobândi decât în Dumnezeu sau ca o înveșnicire a relației personale cu El, relație prin care ni se comunică și primim în mod liber darurile și puterile vieții adevărate." (T.D.O., vol. 2, p. 108-109).

Între persoana și opera mântuitoare a lui Hristos există o distincție dar nu o separație; opera de mântuire poate fi privită și în sine, teoretic,

ca o realitate distinctă de persoana Sa, sub diferite aspecte; în fond, însă, Persoana și opera Sa de mântuire formează un tot indivizibil. De aceea în teologia ortodoxă accentul este pus întotdeauna pe Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Care a realizat în Sine împăcarea cu Dumnezeu și îndumnezeirea firii omenești. Atunci când vorbim de mântuire, vorbim de Hristos Mântuitorul și nu de o operă detașată de El; încercând să definim lucrarea mântuitoare săvârșită de Hristos, definim de fapt pe Iisus Hristos, în întreita Sa slujire. De persoana lui Iisus și de relația personală și comunitară cu El depinde mântuirea noastră; ne mântuim prin Persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Om, și nu printr-o lucrare detașată de El. De aici și importanța dogmatică și spirituală a prezenței eficiente prin energiile divine necreate a Mântuitorului Hristos în Biserică și în Sfintele Taine, așa cum se va observa în tratarea mântuirii subiective sau personale.

Întreita slujire a Mântuitorului Iisus Hristos

Pentru restaurarea omului și a comuniunii lui Dumnezeu se impunea luminarea omului prin învățătura adevărată, refacerea legăturii cu Dumnezeu și întărirea și susținerea credinciosului în această relație. De aceea în lucrarea mântuitoare a Domnului Hristos distingem trei slujiri sau demnități: de prooroc sau învățător, prin care Mântuitorul aduce Revelația desăvârșită a Prea Sfintei Treimi și a planului de mântuire a umanității; de Arhiereu, prin care Hristos reface legătura dintre om și Dumnezeu și împacă prin jertfă pe Dumnezeu cu omul (*Evrei* 10, 12); de Împărat, prin care Hristos învinge puterile răului și conduce pe om spre scopul său suprem (*Matei* 28, 18).

Mântuitorul a îndeplinit aceste trei slujiri, chemări sau misiuni în sens propriu. La oameni, cele trei demnități se găsesc separat, în timp ce viața Mântuitorului reprezintă împlinirea acestor trei slujiri în mod unitar și desăvârșit.

În Vechiul Testament cele trei demnități sunt puse în relație cu persoane diferite, care preînchipuie slujirea Mântuitorului: ca profet la

Isaia 42, 1-4, ca preot în *Psalmul* 109, 4 și ca împărat în *Psalmul* 2, 7; *Mihaila* 2, 15; *Zaharia* 6, 9.

Profețiile din Vechiul Testament devin realitate în Noul Testament, în care sfinții evangheliști descriu lucrarea mântuitoare a lui Hristos ca întreită slujire, evidențiind succesiv cele trei demnități: chemarea profetică la *Luca* 13, 33 și *Matei* 13, 57, slujirea arhierească la *Ioan* 17, 19 și *Evrei* 4, 14 iar demnitatea împărătească la *Matei* 25, 31-34, *Luca* 19, 12 și toate trei împreună la *I Corinteni* 1, 30. Însuși numele de Hristos (Mesia), care înseamnă "Uns", indică întreita misiune a Domnului, Unsul prin excelență, Care concentrează în El aceste trei demnități. (În Vechiul Testament, așa cum se cunoaște, erau unși profeții, arhierei și împărații).

1. Chemarea profetică sau învățătoarească

Prin această chemare sau slujire înțelegem lucrarea Mântuitorului de a descoperi oamenilor adevărul absolut, adică despre Sine ca Dumnezeu: "Eu sunt lumina lumii..." (*Ioan* 8, 12); "Eu sunt calea, adevărul și viața." (*Ioan* 14, 6). În același timp a revelat adevărul despre om și lume, ca opere ale lui Dumnezeu destinate îndumnezeirii prin har. Mântuitorul descoperă pentru prima dată în istorie Taina Prea Sfintei Treimi, a planului de creare și mântuire a lumii, taina omului și a vieții viitoare.

Iisus Hristos nu descoperă un adevăr abstract detașat de Sine ci pe Sine însuși în calitate de Creator, Proniator, Mântuitor, Desăvârșitor și Judecător al omului și al lumii. Iisus este adevărul și proorocia în persoană sau Învățătorul și Proorocul prin excelență. Ceilalți profeti vesteau adevărul primit de la Dumnezeu, în timp ce Hristos este El însuși Adevărul și reprezintă ca Persoană a Dumnezeului — Om plenitudinea Revelației.

Cuvintele Lui au acoperire în însăși Persoana Lui, ele sunt o radiere a Persoanei Sale; de aceea cuvintele Lui sunt veșnice și neschimbabile ca și Persoana Lui. El îl arată în Persoana Sa atât pe Dumnezeu cât și pe om, dar și cosmosul restaurat și transfigurat. "Îl arată pe om în Sine", afirmă Părintele Stăniloae, "în starea desăvârșită

de după înviere, care poate deveni și starea reală a tuturor celor ce cred în El. Iar pentru că El este de fapt prin voința Sa și prin învierea Sa ceea ce e chemată să devină de fapt omenirea întreagă, învățătura Lui este și realistă și profetică, acoperindu-se cu ceea ce este El ca om, în care s-a realizat cu adevărat umanitatea și se va realiza după Înviere.” (T.D.O., vol. 2, p. 117).

Evangelhia împărăției, pe care El însuși continuă să o vestească și după înălțarea Sa, în Biserică, prin Sfinții Apostoli și urmașii acestora, ajutați de Duhul Sfânt, trebuie propovăduită, trăită și valorificată în contextul fiecărei epoci de fiecare generație de credincioși, până la sfârșitul veacurilor.

Chemarea Sa profetică sau învățătoarească se împărtășește într-un anumit mod și credincioșilor în Biserică în sensul că Hristos, prin Duhul Sfânt, le dăruiește puterea de a cunoaște și a trăi în Adevăr, adică în comuniune cu Dumnezeu-Sfânta Treime.

2. Slujirea arhierască.

În centrul operei de mântuire stă slujirea arhierască a Domnului Hristos, prin care ne-a eliberat din robia păcatului și a morții, restaurând chipul lui Dumnezeu din om și legătura dintre om și Dumnezeu. Slujirea arhierască constă în chenoza, jertfa de Sine și suferințele îndurate de la întrupare până la moarte dar mai ales în jertfa de pe cruce pentru păcatele noastre prin care ne-a împăcat cu Dumnezeu și a restabilit comuniunea dintre noi și Dumnezeu.

În Vechiul Testament profetul Isaia descrie, prin puterea Duhului Sfânt, jertfa Mântuitorului, în termenii cei mai expresivi: “Acesta a luat asupra-și durerile noastre și S-a împovărat. Și noi îl socoteam pedepsit și chinuit de Dumnezeu, dar El fusese pătruns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit spre mântuirea noastră și prin rănilor Lui toți ne-am vindecat. Toți umblam rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile tuturor. Chinuit a fost dar s-a supus și nu și-a deschis gura Sa; ca un Miel spre junghiere S-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea

celor ce o tund, așa nu și-a deschis gura Sa... Că s-a luat de pe pământ viața Lui! Pentru fărădelegile poporului meu a fost adus spre moarte” (Isaia 53, 4-8).

Preoția și jertfele Vechiului Testament erau o prefigurare a adevăratei preoții și jertfe din Noul Testament; ele nu erau capabile să biruiască păcatul întregii omeniri și nici să împace sau să refacă legătura noastră cu Dumnezeu. De aceea pentru noi Iisus Hristos este mijlocul desăvârșit între Dumnezeu și oameni, deopotrivă Dumnezeu și om, fără de păcat și prin aceasta unicul și veșnicul arhiereu, care poate mijloci pentru noi cu adevărat pentru că “rămâne în veac” (Evrei 7, 24-25). Spre deosebire de preoții din Legea Veche, El n-a adus o jertfă exterioară, ci S-a adus pe Sine însuși ca jertfă supremă lui Dumnezeu pentru păcatele noastre (I Ioan 2, 2).

Hristos este nu numai Arhiereul jertfitor ci și jertfa însăși; El este și Cel care aduce și care Se aduce jertfă și Cel care primește ca Dumnezeu. Arhiereul este una cu jertfa, este jertfa în persoană. “Acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor! Acesta este sângele Meu al Legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor!” (Matei 26, 26-28).

Spre deosebire de preoția lui Aaron, Hristos este Arhiereu după rânduiala lui Melchisedec (Evrei 6, 20), adică fără predecesor și fără succesor, preoția Lui fiind eternă și universală.

Sfinții Părinți au căutat să indice și motivul pentru care Mântuitorul Hristos a ales jertfa crucii. După unii, moartea Domnului se explică prin iubirea Sa față de oameni, iar după alții, ea este pusă în legătură cu dreptatea ca jertfă substitutivă pentru ștergerea păcatului.

Alte scopuri ale jertfei Mântuitorului, în afară de răscumpărare, ar fi următoarele: să adevărească misiunea Sa dumnezeiască și adevărul învățăturii Sale; să dea pildă de smerenie, răbdare și lepădare de sine; să sfințească prin sângele Său legea cea nouă; să dovedească prin fapte nemărginita Sa iubire de oameni și să înlăture părerea falsă despre un Mesia lumesc.

Slujirea Sa arhierească și jertfa Sa sunt actualizate de Mântuitorul Hristos, prin puterea Duhului Sfânt, în Biserica Sa prin preoția sacramentală și prin Jertfa euharistică, care nu vor înceta până la Parusie. Credincioșii participă la această slujire prin preoția universală și prin duhul de jertfă, care trebuie să-i anime în permanență.

3. Demnitatea împărătească.

Chemarea profetică și slujirea arhierească ale Mântuitorului s-au împlinit în starea chenotică, de smerenie a Lui. Pentru desăvârșirea operei mântuitoare trebuia să arate și slava divină, trebuia să aibă și demnitatea împărătească.

În Vechiul Testament, Mesia este înfățișat ca "stând pe scaunul împăraților" și ca "Cel ce judecă și face dreptate", sau ca "Cel ce stăpânește până la marginile pământului" (Jeremia 23, 5-6).

În Noul Testament, îngerul Gavriil îl vestește pe Mesia ca împărat veșnic (Luca 1, 33); magii de la Răsărit caută pe "împăratul iudeilor" și îi aduc daruri ca unui împărat (Matei 2, 2); la intrarea în Ierusalim este aclamat ca împărat, iar în fața lui Pilat, Iisus recunoaște că este împărat.

Sfântul Apostol Pavel îl numește "Împăratul împăraților și Domnul domnilor" (I Timotei 6, 15), calitate pe care însuși Domnul și-o descoperă Apostolilor după înviere: "Mi s-a dat toată puterea în cer și pe pământ" (Matei 28, 18).

Mântuitorul își exercită demnitatea împărătească într-o anumită măsură în viața pământească, dar în mod desăvârșit după moartea Sa. În prima parte își arată puterea prin minuni, în special prin cele săvârșite asupra morții (înviind pe fiica lui Iair, pe fiul văduvei din Nain și pe Lazăr din Betania), ca și prin stabilirea principiilor după care se va conduce Biserica. În partea a doua își manifestă puterea de Împărat prin coborârea la iad și prin înviere, sfărâmând puterea și stăpânirea diavolului, prin înălțare și șederea de-a dreapta Tatălui și prin prezența Sa continuă în Biserică, în calitate de Cap al ei. Ultima manifestare în timp a puterii împărătești va fi la Parusie, prin învierea generală, jude-

cată universală, înnoirea cerului și a pământului, după care va urma Împărăția cea veșnică împreună cu cei drești.

De reținut și faptul că prin Hristos, în Duhul Sfânt, Împărăția cerurilor este deja prezentă în Biserică sau Biserica înseamnă inaugurarea Împărăției pe pământ, deși încă în mod nedeplin. Ele sunt inseparabile dar distincte, se aseamănă dar se și deosebesc; împărăția o avem deja în Biserică, în Cuvântul lui Dumnezeu și prin Sfintele Taine, dar numai ca arvună, o avem dar nu deplin și mereu ne rugăm: "Vie împărăția Ta" (Matei 6, 10). Ne rugăm, de fapt, să ne împărtășim de Iisus Hristos Împăratul, până "în ziua cea neînserată a Împărăției Sale".

Deosebirea esențială este aceea că în Biserică, ce se află pe cale sunt și drești și păcătoși, și grâu și neghină. În Împărăția lui Dumnezeu, în care vor intra numai sfinții și drești, domnește doar pacea, dreptatea, ea fiind viața veacului viitor.

Puterea împărătească a lui Hristos se comunică și credincioșilor în Biserică, prin puterea Duhului Sfânt, pentru ca ei să se conducă pe ei înșiși cu "duh stăpânitor", să biruiască ispitele și păcatul, să umble ca niște înviați. Această putere se va împărtăși plenar dreștilor în Împărăția cea veșnică, în care ei vor fi împărați împreună cu Împăratul Hristos, împărătind în veci.

VII. ASPECTELE RĂSCUMPĂRĂRII (SOTERIOLOGIA)

Opera de mântuire obiectivă săvârșită de Domnul Hristos prin întreita slujire conține în sine multe aspecte și semnificații. Taina mântuirii și a unirii noastre cu Dumnezeu prin Iisus Hristos nu poate fi cuprinsă în câteva explicații. Nicolae Cabasila exprimă acest adevăr în următorii termeni: "De aceea și Sfânta Scriptură a trebuit să caute o mulțime de pilde, care să lămurească marea taină a acestei uniri neînțelese, deoarece într-una singură e limpede că nu se poate cuprinde un atât de mare adevăr. Dar nici una din aceste pilde sau imagini nu lămurește deplin unirea duhovnicească a omului cu Dumnezeu, căci toate se dovedesc neputincioase în a arăta toată adâncimea acestei taine." (*Despre viața în Hristos*, p. 132-133).

Teologia ortodoxă a stabilit că pe lângă cele trei slujiri ale Mântuitorului prin care El a săvârșit opera Sa mântuitoare se poate vorbi și despre trei direcții ale slujirii arhieresti a lui Hristos (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.* 1978, vol. 2, p. 128-135): spre Dumnezeu-Tatăl, spre propria fire omenească și spre întreaga umanitate. Aceste trei direcții corespund cu cele trei aspecte ale mântuirii obiective sau ale Răscumpărării, despre care s-a tratat în mod tradițional în manualele de dogmatică (*T.D.S.* 1958, vol. 2, p. 616-640; pr. Gheorghe Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, 2000, ed. a II-a, p. 242-247).

Vom prezenta în continuare cele trei aspecte ale operei de răscumpărare ținând cont că ele corespund, în ordinea tratării, cu cele trei direcții menționate mai sus.

1. Aspectul de jertfă al Răscumpărării

Acest aspect reprezintă direcția operei de mântuire îndreptată spre Dumnezeu, întrucât jertfa de pe cruce a fost adusă de Iisus Hristos ca om lui Dumnezeu pentru toți oamenii cuprinși virtual în ipostasul Său dumnezeiesc. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut, prin întrupare, om desăvârșit și fără de păcat, pentru a Se aduce pe Sine jertfă fără prihană lui Dumnezeu și pentru ca să biruiască neascultarea noastră prin ascultarea

desăvârșită față de Dumnezeu, aducându-ne astfel la starea de ascultare față de El, prin împlinirea întregii dreptăți a lui Dumnezeu.

Dacă păcatul a însemnat mândrie, neascultare și nesocotire a bunătății și dreptății lui Dumnezeu, prin care a intrat în lume moartea, Iisus s-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se față de Dumnezeu până la a muri pe cruce. Întrucât era Dumnezeu și om desăvârșit, ascultarea Sa a avut o valoare infinită, compensând neascultarea și păcatele tuturor oamenilor și biruind prin aceasta moartea.

În Sfânta Scriptură se arată că inițiativa jertfei o are Dumnezeu-Tatăl, iar Fiul se jertfește de bunăvoie, din ascultare față de Tatăl și din iubire față de oameni. "Că așa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Unul-Născut Fiul Său L-a dat, ca lumea să nu piară, ci să aibă viață veșnică." (*Ioan* 3, 16). "Și s-a dat pe Sine prinos și jertfă, lui Dumnezeu, întru miros de bună mireasmă" (*Efeseni* 5, 21). "Sângele lui Hristos s-a adus jertfă lui Dumnezeu fără prihană" (*Evrei* 9, 14). "Hristos ne-a răscum-părat, făcându-Se pentru noi blestem" (*Galateni* 3, 13).

Sfântul Atanasie cel Mare explică scopul jertfei aduse de Hristos, astfel: "Dar de vreme ce trebuia să moară numaidecât, acesta fiind mai ales motivul pentru care a venit la noi... a adus și jertfă pentru toți, dând templul Său spre moarte" (*Evrei* 9, 12, 24), ca să facă pe toți nevinovați și iertați de neascultarea de la început și să se arate pe Sine mai înalt decât moartea, arătând trupul Său nesctricăcios drept pârga învierii tuturor" (*Tratat despre întruparea Cuvântului*, XX, p. 114-115).

Sfântul Maxim Mărturisitorul comentează modul în care Iisus Hristos a luat firea umană, care purta în ea și moartea ca "blestem" pentru păcat, iar prin ascultare a înaintat spre moartea în Dumnezeu, moartea din iubire față de Dumnezeu: "Luând deci Domnul osânda aceasta a păcatului meu liber ales, adică pătimirea, stricăciunea și moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat prin pătimire, moarte și stricăciune, îmbrăcând de bunăvoie, prin fire, osânda mea, El care nu era osândit după voia cea liberă din El." (*Răspunsuri către Talasie*, p. 42).

Întrucât moartea suportată de Hristos a fost o moarte pentru păcatul lumii, ea a fost o moarte dreaptă, căci toată firea omenească

trebuie să ia plata morții; dar întrucât El personal era fără păcat, ea era o moarte nedreaptă. Astfel, a fost drept și să moară, dar a fost drept și să învieze. Cu alte cuvinte, dreptatea lui personală a biruit "dreptatea" morții și în acest fel dreptatea lui Dumnezeu s-a manifestat plener sau s-a împlinit desăvârșit (cf. Pr. Gheorghe Remete, *op. cit.*, p. 243).

În legătură cu aspectul de jertfă al Răscumpărării se mai impun unele precizări, care configurează mai exact viziunea ortodoxă.

a. Inițiativa jertfei de pe cruce nu o are numai Tatăl (*Ioan* 3, 16) ci și Fiul, pentru că Hristos s-a dat pe Sine jertfă pentru noi (*Efesenii* 5, 2). Ca și taina creației, taina mântuirii noastre are un temel în Sfânta Treime, Care participă plener în toate actele Sale.

b. Hristos a adus ca om jertfă lui Dumnezeu în Treime, pentru că "eu-când zic Dumnezeu înțeleg: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh" (Sfântul Grigorie Teologul). Prin urmare Hristos aduce jertfă Tatălui, Lui însuși (ca Dumnezeu) și Sfântului Duh și nu numai Tatălui, așa cum eronat învață teologia catolică și cea protestantă.

A spune că Hristos aduce jertfa numai Tatălui echivalează cu o coborâre subordinaționistă a lui Iisus, în sensul că aduce jertfa ca simplu om Tatălui dar nu o primește și El ca Dumnezeu și, în același timp, o coborâre a Duhului Sfânt, care, nici El, n-o primește. Înseamnă, pe de altă parte, și o separație nestoriană a firilor lui Iisus Hristos, ca unul care a slujit arhieria ca simplu om, deși lucrările Lui sunt totdeauna teandrice. (Cf. Pr. prof. Ioan Ică, *op. cit.*, vol. 2, p. 57-58). De altfel în Sfânta Liturghie acest adevăr a fost din totdeauna mărturisit: "Căci Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primește și Cel ce Te împarți" (Heruvicul). Așadar prin întreaga taină a mântuirii (de la Întrupare la Înviere, care în Ortodoxie au și o dimensiune soteriologică), Iisus Hristos ne-a împăcat nu numai cu Dumnezeu-Tatăl, ci și în Sine și prin Sine cu Dumnezeu în Treime, cu Tatăl, cu Fiul și cu Sfântul Duh.

2. Aspectul ontologic al Răscumpărării

Dacă aspectul de jertfă reprezintă direcția spre Dumnezeu-Sfânta Treime, aspectul ontologic constituie direcția îndreptată spre firea umană

na a Mântuitorului Hristos. Ascultarea și moartea lui Iisus au avut, deci, consecințe asupra firii omenești proprii, prin aceasta ea fiind ridicată la o nouă treaptă de existență.

Această direcție a jertfei mântuitoare este temelul învățaturii despre îndumnezeire, care ocupă un loc important în concepția Sfinților Părinți și în teologia ortodoxă. Dacă neascultarea față de Dumnezeu a produs în firea omenească alterare, stricăciune și moarte, întruparea și ascultarea desăvârșită a lui Hristos a produs în firea omenească asumată de El, înnoirea, sfințirea, nestricăciunea și nemurirea, pentru a ne-o putea oferi și nouă curată, sfântă și fără prihană.

Restaurarea firii omenești înseamnă readucerea firii la starea conformă cu rațiunea firii și la refacerea chipului și la dăruirea virtuală a asemănării prin har, pe care o primesc acum oamenii prin Botez, atunci când se unesc cu Hristos. Întărirea și îndumnezeirea firii omenești Hristos a făcut-o pentru noi, oamenii: "Pentru ei Eu mă sfințesc pe Mine însumi" (*Ioan* 17, 19). "Hristos, desăvârșindu-Se, s-a făcut tuturor celor ce-L ascultă pricină de mântuire veșnică" (*Evrei* 5, 9).

Faptul că natura umană a lui Hristos n-a fost de la început la fel, ci a avut în Hristos o devenire, deși a fost de la început fără de păcat, o spune indirect Leonțiu de Bizanț, făcând din această transfigurare dreptată a naturii umane a lui Hristos, condiția desăvârșirii și a îndumnezeirii noastre. Leonțiu afirmă o primă unire a Cuvântului lui Dumnezeu cu firea noastră, dar precizează că aceasta n-a primit toate bunurile din prima unire, ci din iconomia ulterioară, care are înțelesul unui proces. Dar întrucât prima unire (Întruparea) este baza întregului proces ulterior, Sfinții Părinți consideră, pe drept cuvânt, că în Întrupare e dată potențial întreaga îndumnezeire a firii umane a Cuvântului și, deci, întreaga mântuire a noastră sau, în orice caz, începutul mântuirii. (*T.D.S.*, vol. 2, p. 627).

Prin faptul că a enipostaziat-o, firea umană a lui Hristos n-a mai putut cădea ca firea lui Adam. Astfel, Fiul lui Dumnezeu a întărit în Sine "cortul uman", creat după chipul Său și ruinat prin Adam. Iisus ca om este acum un punct fix, neschimbabil prin cădere în ansamblul

uman. În relații cu El se pot ridica și ceilalți oameni din păcat și din moartea spirituală.

Sfinții Părinți acceptă faptul că firea umană a lui Iisus a avut afectele, care au pătruns în firea noastră după căderea în păcat, dar n-a avut și păcatul însuși sau posibilitatea de a păcătui. De aceea ei afirmă că firea Lui are, din starea dinainte de păcat, nepăcătuirea, iar din cea de după păcat, afectele și moartea. De precizat, în acest context, că Hristos n-a activat decât afectele de durere, nu și cele de plăcere.

Rezistența lui Iisus ca om în înfrânare, rezistența Lui în toate durerile suportate a întărit firea umană. Prin această rezistență, firea umană a întărit în ea, în mod deplin, domnia spiritului, care constituie, în opinia unor teologi, o calitate esențială a chipului divin din om (Pr. prof. Boris Bôbrinski).

Din punct de vedere dogmatic, această înnoire efectivă a firii umane s-a petrecut prin faptul că firea umană a fost subiectivată de Persoana Fiului lui Dumnezeu, Care a revărsat în ea harul Său sau energiile necreate ale Duhului Sfânt, începând cu Întruparea și culminând cu Înălțarea la cer. Fără învățătura despre energiile divine necreate, aspectul ontologic al mântuirii n-ar avea consistență. Probabil de aceea catolicii și protestanții, care resping învățătura despre har ca energie divină necreată, nu vorbesc despre aspectul ontologic al Răscumpărării.

În concluzie, putem spune că sfințirea și îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului Iisus Hristos cuprinde trei etape:

- prima începe chiar la întrupare și reprezintă consolidarea și înălțarea ei prin unirea ipostatică, comunicarea însușirilor și perihoreza sau întrepătrunderea și în care desăvârșirea dumnezeiască ia chipul virtuților divino-umane în Iisus Hristos;

- a doua, cea a îndumnezeirii prin ascultare, prin jertfa pe cruce și prin înviere, când trupul lui Hristos devine deplin pnevmatizat (*Coloseni* 2, 9);

- a treia, după înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui, când firea umană a lui Hristos este înălțată la gradul maxim, ajungând în însăși intimitatea Sfintei Treimi, devenind împreună-șezătoare cu Dumnezeu (Sfântul Grigorie Palama).

Astfel, prin înălțarea la cer Hristos, Dumnezeu și om, este unul dintre noi pe scaunul slavei Sfintei Treimi, în maximă apropiere și intimitate de Dumnezeu.

3. Aspectul recapitulativ al Răscumpărării

Nedespărțită de cele două direcții anterioare, opera răscumpărătoare a lui Iisus Hristos are și o a treia direcție, îndreptată spre oameni. Ea se întemeiază pe faptul că Hristos cuprinde virtual în Sine pe toți oamenii, în tot ceea ce a făcut pentru noi, de la întrupare și până la înălțare, pentru ca să ne facă pe toți părtași de roadele Sale mântuitoare. El nu ne cuprinde pe noi toți anulându-ne ca persoane, ci suntem cuprinși în Iisus Hristos relațional prin firea umană a Sa, care este și firea noastră umană, a tuturor. Prin omenitatea asumată, Mântuitorul Hristos, tot ce lucrează asupra firii Sale omenești, lucrează virtual și asupra firii noastre a tuturor.

Așa cum mărturisește Sfânta Scriptură, Iisus Hristos ne-a cuprins virtual în toate actele Sale mântuitoare, în El noi am fost aduși toți jertfă bineplăcută lui Dumnezeu, am fost împăcați, îndumnezeiți, uniți virtual cu Sfânta Treime, am murit și înviaț împreună cu Hristos (*Galateni* 2, 19), împreună cu Hristos am murit (*Romani* 6, 8), împreună cu El ne-am îngropat (*Romani* 6, 4), am înviaț (*Efesenii* 2, 5), împreună cu El ne-am urcat întru cele cerești (*Efesenii* 2, 6), căci dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El (*Romani* 6, 8). În cultul ortodox acest adevăr de credință al recapitulării tuturor în Hristos este exprimat astfel: "Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu; ieri m-am răstignit împreună cu Tine, însuși mă preamărește Mântuitorule, întru Împărăția Ta!" (Canonul Învierii, Sfintele Paști).

Plecând de la aspectul recapitulativ al răscumpărării, înțelegem mântuirea subiectivă sau personală ca pe o însușire sau împrumut prin voință și har a ceea ce avem virtual de la început din Iisus Hristos, adică o prefacere a unirii virtuale cu El într-o unire actuală, prin credință, actualizând printr-o repetare tainică fiecare act prin care El a urcat cu

noi sau ne-a urcat pe noi virtual, pe treptele mântuirii. (Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*).

Sfântul Maxim Mărturisitorul, pe linia Sfântului Irineu și a Sfântului Atanasie, precizează natura recapitulării noastre virtuale în Iisus Hristos: "Prin taina ascunsă de veacuri și de generații iar acum descoperită prin întruparea adevărată și desăvârșită a Fiului lui Dumnezeu. Acesta a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărțit și neames-tecat firea noastră, iar pe noi ne-a fixat în Sine ca printr-o pârgă și ne-a învrednicit să fim una și aceeași cu Sine după oménitatea Lui, după cum am fost rânduiți dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Lui" (*Ambigua*, 7K, p. 97).

Referitor la recapitularea virtuală, trebuie folosită noțiunea paulină "Adam cel nou". Mântuitorul Iisus Hristos, prin întrupare, deține în ansamblul umanității poziția unui nou Adam, care ne cuprinde pe toți așa cum ne-a cuprins în el Adam cel vechi. El este un izvor din care primim viața cea nouă, deci are cumva existența noastră a tuturor în Sine; noi dobândim adevărata noastră viață, pe cea refăcută, numai din El. Mai mult chiar, dacă din Adam cel vechi primim existența noastră indirect, prin părinți, din Adam cel nou primim adevărata noastră existență umană, fiecare în mod direct.

Iisus Hristos este Adam cel nou prin faptul că este și Fiul lui Dumnezeu sau "Omul cel dintâi", anterior lui Adam, din care și după care și-a primit și Adam existența și singurul din care și după care se poate reface și acela după cădere, adică urmașii lui.

Centralitatea lui Hristos pentru umanitate și pentru cosmos a fost consecvent mărturisită în Biserica Ortodoxă și importanța ei este subliniată de considerarea lui Hristos ca Logos Pantocrator al umanității și al Bisericii, care confirmă hristocentrismul teologiei și spiritualității ortodoxe.

Ca o concluzie subliniem faptul că cele trei aspecte sunt interdependente și constituie în fond o lucrare unitară, tot așa cum cele trei slujiri ale Mântuitorului sunt unite între ele; de aceea în soteriologia ortodoxă (învățătura despre mântuirea obiectivă), accentul trebuie pus întotdeauna pe persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos,

Dumnezeu - Om. Orice separare artificială între Persoana Mântuitorului Hristos și actele Sale răscumpărătoare conduce la slăbirea conștiinței prezenței lui Hristos în Biserică și în Sfintele Taine și dăunează grav spiritualității și misiunii Bisericii.

Diferențe confesionale cu privire la Răscumpărare

1. Doctrina Bisericii catolice despre Răscumpărare este solidară cu doctrina ei despre păcatul strămoșesc. Prin căderea în păcat nu s-a alterat însăși natura umană, ci ea a pierdut doar grația divină. De aceea mântuirea nu constă, pentru teologia catolică, într-o refacere a naturii umane, ci prin ea se restituie omului doar grația pierdută și relația de pace cu Dumnezeu.

În acest sens, deși afirmă în ultimul timp că mântuirea realizată de Hristos trebuie privită dintr-un singur punct de vedere, teologia catolică reține din înțelesurile ei multiple doar pe cel al satisfacției substitutive. Această teorie, de nuanță juridică a fost formulată de Anselm de Canterbury (†1109) și a rămas dominantă în teologia catolică până astăzi, cu unele modificări aduse de Bonaventura și Toma d'Aquino.

Potrivit acestei concepții, prin păcatul strămoșesc omul l-a jignit pe Dumnezeu iar pentru aceasta l-a rămas dator să-l acorde satisfacție. Opera de mântuire a constat în suportarea pedepsei de Iisus Hristos, în locul oamenilor și în satisfacerea onoarei jignite a lui Dumnezeu.

Toma d'Aquino a adăugat acestei teorii două idei noi: cea a satisfacției supraabundente și cea a meritului infinit al lui Hristos, câștigat prin jertfa Sa. Satisfacția a reparat întreaga ofensă a păcatului iar meritele Lui infinite ne redau grația sau darurile supraadăugate, pierdute prin păcat, deoarece meritele lui Hristos se depun în depozitele Bisericii; de aici și denumirea Bisericii de depozit al harului detașat de Hristos, ca o grație creată.

Critica concepției romano-catolice

Deși cuprinde câteva idei juste, precum ideea sacrificiului, a jertfei substitutive și a preamării lui Dumnezeu prin jertfa lui Hristos,

teoria catolică a răscumpărării conține o motivație și o argumentare eronate care au grave consecințe pentru adevărul de credință.

Doctrina catolică despre răscumpărare are la bază o idee greșită despre un Dumnezeu preocupat mai mult de repararea onoarei jignite, fie printr-o pedeapsă exemplară, fie printr-o satisfacție echivalentă. Ideea satisfacției o întâlnim la Tertulian și Sfântul Ciprian în Apus și reprezintă o gravă denaturare a învățaturii despre Dumnezeu, El fiind înțeles după modelul cavalerului medieval, care, pentru orice greșală cerea satisfacție. Potrivit teoriei satisfacției, raporturile omului cu Dumnezeu sunt privite în spirit exclusiv juridic, neduhovnicește. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos nu mai are consecințe ontologie asupra firii omenești, de restaurare, vindecare și îndumnezeire a firii umane a Mântuitorului, chiar de la întrupare, pentru că grația o merită și o câștigă Iisus Hristos abia la sfârșitul operei mântuitoare, ca o recompensă.

Doctrina catolică este unilaterală și pentru că privește numai latura negativă, nu și cea pozitivă a lucrării mântuitoare a lui Hristos. Ea se referă doar la direcția acesteia spre Dumnezeu, renunțând la direcția spre firea omenească a lui Hristos și spre toți oamenii.

Din cele patru momente fundamentale prin care Hristos a restaurat omenirea, catolicii accentuează doar jertfa de pe cruce.

Deși unii teologi catolici se îndreaptă astăzi spre o înțelegere ontologică a Răscumpărării (G. Thüsing) iar alții reformulează în termeni noi teoria satisfacției (Karl Rahner), totuși aceasta a rămas în catolicism încă deosebită de înțelegerea ortodoxă, (Pr. George Remete, *op. cit.*, p. 248), cu atât mai mult cu cât resping în continuare învățătura energiilor divine necreate, esențială pentru înțelegerea aspectului ontologic al Răscumpărării.

2. În concepția protestantă răscumpărarea realizată prin jertfa de pe cruce este înțeleasă ca suportarea din partea lui Hristos a mâniei și a pedepsei lui Dumnezeu. Prin jertfa pe cruce, Mântuitorul împacă și îmbunează pe Dumnezeu, Cel mânios pe noi, aducând satisfacție în locul nostru dreptății lui Dumnezeu.

După Luther, Iisus nu are inițiativa jertfei, El suportă în locul nostru pedeapsa și mânia lui Dumnezeu, care se revarsă peste toți fiii mâniei și neascultării. În jertfa lui Hristos pe cuce sunt biruite puterile nimicitoare ale păcatului, morții și Satanei, de care mânia lui Dumnezeu se folosește ca de niște instrumente nimicitoare.

Pozitiv în concepția lutherană este accentuarea păcatului în care se află omenirea și care atrage mânia lui Dumnezeu, precum și înțelegerea mântuirii ca o împăcare cu Dumnezeu. În esența ei, însă, concepția protestantă este tributară catolicismului prin ideea de satisfacție și suferă de aceeași unilateralitate, deoarece nu are în vedere direcția mântuitoare a operei lui Hristos, îndreptată spre firea omenească și spre toți oamenii.

În vechea teologie lutherană dispăre ideea eliberării în Hristos de puterile răului, mântuirea fiind înțeleasă ca un act pur juridic iar în teologia protestantă liberală din secolul al XIX-lea, nu se menționează nimic despre înnoirea în Hristos, ci doar de o înnoire morală pe care o simte credinciosul în credința în Hristos, ca o schimbare de dispoziție sufletească. Deci opera de mântuire are doar un înțeles subiectiv, prin care credinciosul cunoaște marea iubire a lui Dumnezeu.

Teologia protestantă mai nouă se întoarce prin unii teologi (Paul Althaus) la înțelegerea jertfei de pe cruce ca jertfa de ispășire obiectivă pentru noi, dar accentuând unilateral importanța crucii și dezvoltând chiar o teologie a crucii. Recent, W. Küneth a elaborat o teologie a învierii, admitând că abia prin înviere crucea devine un fapt mântuitor, dar el a fost acuzat de triumfalism de către lutherani, pentru că, în concepția lor, Hristos numai ca învins învinge, numai ca victimă Hristos este victorios.

Critica concepției protestante

Mântuirea este concepută în teologia protestantă în toate variantele ei, ca o amnistiare juridică exterioară, fără să se facă referire la o refacere sau restaurare ontologică a firii umane în Hristos.

Ca și teologia catolică, cea protestantă explică juridic jertfa lui Hristos, fără referire la natura Sa umană, ci numai la Dumnezeu, jertfa

de pe cruce apărând ca ceva exterior, ca un spectacol uimitor, ca nu cumva omul să creadă că a fost iertat fără judecată.

Mântuirea obiectivă fiind realizată exterior se pierde din vedere aspectul ontologic și cel recapitulativ. Nu se vede necesitatea de a sta în relație de comuniune personală cu Hristos, pentru a face actuală cuprinderea noastră virtuală în Hristos.

Împreună, teologia catolică și cea protestantă, consideră că Iisus Hristos a realizat mântuirea în mod exterior, juridic, nu în Sine, în trupul Său, pentru a restaura firea umană și a o înfățișa în Sine jertfă bineplăcută lui Dumnezeu.

Sfinții Părinți răsăriteni susțin în mod unanim că, din marea Sa iubire de oameni, Hristos S-a făcut ceea ce suntem noi pentru ca noi să ne facem prin har ceea ce este El prin fire, dumnezei; (Sfântul Irineu, "Împotriva ereziilor". Cf. pr. prof. Ioan Ică, *op. cit.*, vol. 2, p. 63).

Teologia apuseană nu acceptă mântuirea ca restaurare sau refacere a firii umane și ca început al îndumnezeirii, deoarece după catolici firea omenească în păcat n-a fost afectată cu nimic, deci nu are nevoie de restaurare, ci doar de restituirea darurilor supranaturale sau a grației create. După protestanți firea umană fiind alterată complet nu mai poate fi nicidecum restaurată, ci doar îmbrăcată din exterior în neprihănire, fără vreo modificare a naturii umane.

Față de aceste concepții unilaterale, exterioriste și juridice, învățătura ortodoxă se prezintă ca o viziune completă și duhovnicească a operei de mântuire săvârșită de Domnul Iisus Hristos.

Bibliografie

1. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. a II-a, București, 1993;
2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987;
3. Idem, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea*, în rev. "Ortodoxia", 1972, nr. 2;
4. Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, București, 1973;
5. Prof. Nicolae Chițescu, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți*, București, 1938;

6. Idem, *Teoria recapitulațiunii la Sfântul Irineu*, în rev. "Studii Teologice", 1938, nr. 1;

7. Idem, *Sinteză asupra dogmei soteriologice*, în rev. "Ortodoxia", 1959, nr. 2;

8. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Umanizare ori deificare în Hristos? O falsă dilemă*, în vol. "Omul fără rădăcini", București, 2001;

9. Idem, *Iisus Hristos Pantocrator*, București, 2005;

10. Père Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome III, Paris, 1992;

11. Revista "Ortodoxia", 1983, nr. 1 și 2 în întregime;

VIII. DUMNEZEU SFÎNȚITORUL

1. Relația dintre înălțarea lui Hristos și coborârea Duhului Sfânt

Înainte de a prezenta învățătura de credință, despre mântuirea subiectivă sau îndreptare, trebuie analizată relația dintre iconomia sau lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat și iconomia sau lucrarea Duhului Sfânt, Cel care s-a pogorât la Cincizecime, întemeind Biserica, "trupul lui Hristos".

Prin cele patru acte mântuitoare (întrupare, jertfă, înviere și înălțare), au fost înlăturate în firea umană a lui Hristos toate piedicile, care stăteau în calea unirii noastre cu Dumnezeu, punându-se în trupul Său îndumnezeit temelia mântuirii noastre, de care ne împărtășim prin Sfintele Taine. Prin aceste patru acte Hristos a realizat virtual, obiectiv în trupul Său îndumnezeit mântuirea, îndumnezeirea noastră după har, punând început învierii și înălțării noastre la viața de comuniune a Sfintei Treimi, a trecerii noastre din moartea spirituală la viața în Hristos, Cel care este "Paștele" nostru. Toate s-au petrecut obiectiv și real în Hristos, dar actual aceasta se înfăptuiește în noi numai prin sălășluirea sacramentală a lui Hristos în noi, cu trupul Său înviat și înălțat, plin de Duhul Sfânt.

Hristos ne mântuiește subiectiv și actual împărtășind puterea Sa mântuitoare prin trupul Său îndumnezeit, pe care îl primim prin Sfintele Taine.

Sfântul Apostol Pavel, care nu l-a cunoscut personal pe Hristos istoric, ci "s-a întâlnit" cu Hristos cel înviat pe drumul Damascului, spune: "Chiar dacă L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem decât după duh"; chiar și cei doi ucenici în drum spre Emaus, L-au cunoscut pe Hristos abia la frângerea pâinii (Luca 24, 13-14). Aceasta a fost prima Liturghie săvârșită de Hristos după înviere, prin care i-a pregătit pe ucenici să-L primească după duh, adică euharistic sau sacramental. Trebuia mai întâi ca Hristos să realizeze mântuirea obiectiv, să câștige harul mântuitor în firea sa omenească, pe care a deschis-o total prin jertfă și înviere, să se înalțe cu trupul la cer și apoi să trimită pe Duhul Sfânt, care ne împărtășește harul câștigat de Iisus

Hristos și prin care Duhul Sfânt ni-L sălășluiește în noi și ni-L face pururea prezent pe Hristos.

[La Cincizecime] Pogorârea Duhului Sfânt, se pune început sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos, mai întâi în Sfintii Apostoli iar apoi în toți cei care au crezut în El și astfel ia ființă actual Biserica, prin extinderea trupului înviat și înălțat al lui Hristos în toți cei care au crezut în El, făcându-se trecerea de la obiectiv la subiectiv, de la virtual la actual. În acest sens, Pogorârea Duhului Sfânt este finalizarea lucrării mântuitoare a lui Hristos, începută la întrupare, prin extinderea lui Hristos în toți cei ce cred și apariția trupului eclesial al lui Hristos, Biserica.

[Părintele Stăniloae] considera că Biserica este actul cinci al acestei opere de mântuire, începută la întrupare și continuată prin jertfă, înviere și înălțare; acest act încheie lucrarea lui Hristos în noi înșine, prin sălășluirea lui Hristos în noi. (T.D.O., vol. 2, p. 195).

Prin extinderea lui Hristos în noi la Pogorârea Duhului Sfânt au loc două evenimente importante: ia ființă Biserica și începe procesul de mântuire și îndumnezeire prin sălășluirea lui Hristos în noi. De aici rezultă inseparabilitatea dintre mântuirea subiectivă și Biserica.

Tot de aici rezultă și relația strânsă dintre lucrarea Fiului întrupat și lucrarea Duhului Sfânt, care nu este altceva decât o reflectare a relației interioare, perihoretice din sânul Sfintei Treimi dintre Fiul și Duhul. În iconomia mântuirii lucrarea Unuia pregătește venirea și lucrarea Celuilalt. Astfel, în Vechiul Testament Duhul Sfânt pregătește prin prooroci, venirea în trup și lucrarea de mântuire a Fiului iar în Noul Testament Fiul pregătește pogorârea și lucrarea Sfântului Duh, de actualizare și finalizare a lucrării mântuitoare a lui Hristos în noi.

Dacă în timpul vieții pământești a lui Hristos relația oamenilor cu Duhul Sfânt nu se realiza decât prin Hristos, după Cincizecime relația cu Hristos nu se realizează decât în și prin Duhul Sfânt, în Biserică și prin Sfintele Taine.

Relația dintre înălțarea la cer a lui Hristos și sălășluirea Lui în noi prin pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime este prezentă în Evanghelia Sfântului Ioan, cap. 15-17. Hristos trebuia să se înalțe la cer pentru că

“lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit” (Ioan 17, 4) și pentru ca să ne trimită pe Duhul Sfânt (Ioan 16, 2). De aceea înainte de înălțarea la cer Hristos spune Ucenicilor Săi: “Nu vă voi lăsa orfani...” (Ioan 14, 18-19). Prin ultimele sale cuvinte Mântuitorul ne încredințează că prin Duhul va fi pururi cu noi până la sfârșitul veacurilor (Matei 28, 20).

În mod paradoxal Iisus Hristos cel înviat este acum mai prezent decât atunci când se afla pe pământ, pentru că atunci era doar un partener de dialog, acum însă este prezent tainic dar real în inimile tuturor celor ce cred în El și în special în cei ce primesc Sfintele Taine.

După înălțarea la cer a lui Hristos, Duhul Sfânt este acum prezent și lucrător pentru sfințire noastră dar și pentru a face mai simțită prezența lui Hristos în noi. În același timp Duhul Sfânt vine la noi prin trupul înviat și pnevmatizat al lui Hristos, căci El e “Duhul Fiului”, așa încât venirea Duhului Sfânt la noi înseamnă concomitent și prezența duhovnicească a Mântuitorului în noi.

Sfântul Serafim de Sarov afirmă: “Scopul vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt; cu cât dobândim sau simțim mai mult harul Duhului Sfânt, cu atât mai mult îl simțim și-l avem prezent pe Hristos în inimile noastre”.

Prin câștigarea Duhului Sfânt nu înseamnă că Hristos își pierde centralitatea în viața creștină, pentru că Hristos este și rămâne pururi “viața noastră” (Coloseni 3, 4), numai că Duhul Sfânt este Cel care ni-l împărtășește și face tot mai prezent în noi pe Hristos, deoarece El ne curățește “de toată întinăciunea”, făcându-ne capabili să-l primim pe Hristos în noi. Prin Duhul Sfânt suntem în comuniune cu întreaga Sfântă Treime așa încât viața în Hristos este totuna cu viața în Duhul Sfânt și invers, deoarece viața creștină este în același timp hristocentrică, duhovnicească și bisericească.

Nici un Sfânt Părinte nu afirmă că după înălțarea la cer și pogorârea Duhului Sfânt Hristos trece în planul al doilea; dimpotrivă, Duhul Sfânt rămâne ascuns ca persoană pentru a ni-l putea face prezent pe Hristos. “E falsă imaginea unui Hristos în cer și a Duhului Sfânt în

Biserică, afirmă părintele Stăniloae, pentru că nu ia în serios unitatea Persoanelor treimice... Un alt fapt care arată unirea indisolubilă între prezența și lucrarea Duhului și a Fiului în noi este că lucrarea Duhului constă în a ne face tot mai mult după chipul Fiului, adică fii adoptivi ai Tatălui. Iar aceasta înseamnă că Însuși Fiul își imprimă tot mai adânc Persoana Sa ca model activ și eficient în noi.” (T.D.O., vol. 2, p. 197-198).

2. Învățătura ortodoxă despre harul dumnezeiesc

Mântuirea subiectivă prin care ne însușim lucrarea obiectivă a Domnului Hristos o dobândim prin har, credință și fapte bune și prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, prin care ni se împărtășește harul divin. Credința și faptele bune reprezintă condițiile subiective ale îndreptării iar harul divin constituie condiția obiectivă. El ni se împărtășește în dar de către Duhul Sfânt, ca energie dumnezeiască și care ni-l face prezent pe Hristos în noi.

După învățătura ortodoxă harul este energia sau lucrarea necreată dumnezeiască, care izvorăște din ființa lui Dumnezeu, unul în Treime, prin care Dumnezeu împărtășește oamenilor ajutorul, viața și sfințenia Sa. El este comunicat oamenilor și de Fiul și de Duhul Sfânt. În virtutea aproprierii însă, se atribuie în special Duhului Sfânt acțiunea de împărtășire a harului. De aceea în teologie afirmăm că lucrarea de sfințire a oamenilor și a cosmosului în general aparține Duhului Sfânt.

Harul mântuitor este darul sau iubirea lui Dumnezeu față de noi, iubire pierdută prin păcat și recâștigată prin Iisus Hristos și care s-a revărsat în noi prin Duhul Sfânt. Izvorul concret al harului în Biserică este umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, care după învierea din morți s-a umplut total de energiile divine necreate.

Ca energie divină necreată, distinctă dar neseparată de ființa și Persoanele treimice, prin care se manifestă și actualizează, harul dumnezeiesc mântuitor nu este detașat de Persoana lui Hristos și nici de Persoana Duhului Sfânt, el făcând în noi prezenți atât pe Hristos cât și pe Duhul Sfânt. Așa cum s-a afirmat anterior, ca energie dumnezeiască mântuitoare și sfințitoare, harul aparține în mod special Duhului Sfânt și

de aceea pe Duhul îl invocăm în rugăciuni și îndeosebi în epicleză, pentru a ni-L face prezent pe Hristos și de aceea harul se mai numește și Duhul Sfânt, însă ca lucrare și nu ca Persoană, fiind însăși prezența Duhului Sfânt în noi, înconjurat de prezența lui Hristos.

Harul mântuitor fiind câștigat de Hristos este numit și harul lui Hristos: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și Tatăl și împărtășirea (comuniunea) Duhului Sfânt să fie cu voi toți" (binecuvântarea apostolică, II Corinteni 13, 13, intrată în Sfânta Liturghie). De aceea se folosesc alternative expresiile: suntem în har sau în Duh prin comuniunea cu Hristos sau suntem în Hristos prin împărtășirea de Duhul Sfânt. Nu se poate spune că întâi intrăm în comuniune cu Hristos și apoi primim harul sau Duhul și nici invers. Acestea două se petrec simultan. Opera lui Hristos și opera Duhului Sfânt sunt inseparabile: Hristos creează unitatea trupului Său tainic prin Duhul Sfânt iar Duhul Sfânt se comunică persoanelor umane prin Hristos.

Duhul ne este comunicat prin Fiul și El ne face cunoscut pe Fiul. Astfel, Fiul este "Capul Bisericii, care este trupul Lui" iar Duhul este "Cel ce umple totul în toate." (Efesenii 1, 23).

Sfântul Ioan Damaschin explică relația interioară din sânul Sfintei Treimi: "Fiul este chipul Tatălui și Duhul este chipul Fiului" iar Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă: "Nu se cugetă la Tatăl fără Fiul, nu se concepe Fiul fără Duhul Sfânt, căci este imposibil a ajunge la Tatăl fără a fi ridicat de Fiul și este imposibil de a numi pe Iisus Domn, decât în Duhul Sfânt".

Sfântul Simeon Noul Teolog exprimă acest lucru și mai lămurit atunci când spune că dacă Fiul este ușa care duce la cel ce locuiește în casă, adică la Tatăl, Sfântul Duh este cheia care ne deschide această ușa. Această afirmație exprimă foarte bine viziunea teologiei ortodoxe, deoarece Duhul Sfânt vine de la Tatăl și se odihnește peste Fiul, revărsându-se în Biserică, cea care este trupul lui Hristos.

Învățătura că Sfântul Duh este Persoană ne ferește de orice pericol de a considera puterea cu care cunoaștem pe Dumnezeu și ne îndumnezeim, ca o putere a noastră. Pe de altă parte, faptul că Duhul pe care

ni-L comunică Iisus Hristos nu este însăși persoana Duhului Sfânt, ci lucrarea Lui, arată că una este purcederea eternă a Duhului Sfânt în sânul Sfintei Treimi și altceva trimiterea Lui în lume, adică în Biserică și în omul credincios de către Iisus Hristos. Tocmai pentru că s-a făcut această separare între Hristos și Duhul Sfânt s-a ajuns în Biserica Romano-Catolică la învățătura greșită despre Filioque. Prin această concepție Duhul Sfânt rămâne ca Persoană exterioară lui Hristos și nu și mai are centrul de gravitație în Hristos, ci în El însuși.

Duhul Sfânt nu ne dă ceva propriu numai Lui, ci dumnezeirea comună a celor trei Persoane, înțelegând aici prin dumnezeire, în sens palamit, nu ființa dumnezeiască însăși, ci energia care izvorăște din ființa dumnezeiască. Harul este tocmai această dumnezeire comună a celor trei Ipostasuri, de care ne face părtași Duhul Sfânt. În plenitudinea ei, ea s-a împărtășit lumii la Cincizecime. Ea poate fi numită Duhul Sfânt, după totalitatea energiei Sale îndreptate spre lume.

Har și daruri

Actualizarea harului divin sau a dumnezeirii împărtășite se arată în darurile Sfântului Duh sau simplu daruri. Biserica are de la Cincizecime toate darurile Duhului Sfânt, chiar dacă nu sunt mereu actualizate, ca efecte sau roduri ale lucrării lui. Membrii Bisericii se bucură de unele sau de altele dintre daruri, după însușirile lor naturale. Aceste daruri nu dau prin ele însele îndreptarea omului. Aceasta o dă harul în totalitatea lui, de la început, înainte de a se actualiza în daruri. Ele desăvârșesc pe omul îndreptat. Acolo unde sunt ele este deja semn că omul s-a îndreptat, că e pe calea desăvârșirii, fiindcă rădăcina lor este harul. Prin urmare nu există nici o separație între har și daruri.

Darurile reprezintă înflorirea variată a bogăției nesfârșite a harului, deși uneori se împărtășesc prin acte deosebite (ierurgii), ca să se evidențieze faptul că nu depinde numai de om actualizarea harului în daruri, ci și de o mișcare a harului, adică de o mișcare a lui prin Duhul Sfânt.

Teologia ortodoxă nu face o separație între aceste daruri (Galateni 5, 22) și harul îndumnezeitor. Harul înseamnă, în general, pentru teolo-

gia ortodoxă, toată bogăția naturii divine, întrucât se comunică oamenilor, este dumnezeirea care se revărsă în afara esenței și se dăruiește natura divină la care participă oamenii prin energii. Sfântul Duh, sursa unică a tuturor darurilor necreate și infinite, primește toată mulțimea de numiri care pot fi aplicate harului. Harul, fiind această dumnezeire este unul iar darurile în care se manifestă eficiența lui sunt nesfârșite.

Așa cum reiese și din termenul grecesc "haris", acesta se dă la începutul credinței ca un bloc aurifer, imposibil de împărțit. În har nu există secțiuni verticale (grația prevenientă), sau orizontale (grația suficientă), cum a fost împărțit de Scolastică și reprezintă în teologia apuseană o adevărată știință. În Răsărit harul se prezintă ca un întreg de-viață-făcător și de-sfințenie-dător, generator el însuși de harismă.

Duhul Sfânt, adică energia necreată a ființei divine pe care o aduce El în inima noastră, ne și unește în Trupul cel unic al lui Hristos, în Biserică, dar ne și configurează și promovează ca persoane deosebite și divers înzestrate.

Sfântul Vasile cel Mare afirmă despre rolul unificator, cu păstrarea diversității, al Duhului Sfânt: "El este total prezent în fiecare și peste tot", astfel încât Sfântul Duh promovează și pecetluiește comunitatea eclesială, după chipul și din puterea Prea Sfintei Treimi. El revărsă peste toți harul Său și pe toți îi aduce la regăsirea legăturii dragostei între ei, cu ajutorul și cu puterea care vine de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt.

3. Deosebiri confesionale cu privire la har

a. Doctrina romano-catolică definește harul divin (grația divină) ca o putere dumnezeiască creată, ca un dar divin supranatural dar creat, prin care ne însușim meritele lucrării mântuitoare săvârșite de Iisus Hristos și prin care ne unim cu Dumnezeu și participăm la viața Sfintei Treimi. Întrucât grația este un dar supranatural creat, nu mai constituie prezența lui Dumnezeu în noi, ea nu ni-L împărtășește pe Dumnezeu însuși, pentru că nu deține însușirile ființei lui Dumnezeu; nu este veșnică, necreată, dumnezeiască, și îndumnezeitoare, ci un dar creat.

Pentru teologia ortodoxă harul ca energie divină nu există prin creație, ci veșnic în Dumnezeu, așa cum există iubirea în noi virtual ca energie și putere de a iubi și pe care n-o creăm noi atunci când iubim pe cineva, ci numai o actualizăm.

Dacă harul este un dar creat el este detașat de Dumnezeu și atunci nu mai putem vorbi de prezența lui Dumnezeu însuși în har, cel mult putem vorbi de o prezență creată, însă atunci rămânem la distanță de Dumnezeu.

Teologia catolică distinge între grația creată și grația necreată, ultima fiind însuși Duhul Sfânt, numit așa în calitate de cauză a grației create în sufletul nostru, deci autorul grației din noi. Atunci când sufletul conlucrează cu această grație creată, ia naștere în el o lucrare, care nu este teandrică, divino-umană, ci o lucrare în care se unește energia umană creată cu energia divină creată, astfel că sufletul se menține tot în sfera creatului.

Utilizând separația preluată de filosofia aristotelică dintre substanță și accident, catolicii consideră că grația nu poate fi substanță, căci atunci s-ar adăuga substanței divine sau substanței sufletului, lucru imposibil. De aceea ei consideră grația ca un accident creat, o calitate infuză sau un habit inerent sufletului.

Dar dacă harul este un accident creat, cum poate aparține el unei substanțe necreate (Dumnezeu)? Catolicii afirmă că grația este o putere pe care o ține Duhul Sfânt în dependență de suflet, ca un accident pe lângă suflet, nefiind nici a unuia, nici a altuia, ci a amândorura. E totuși de neconceput ca o putere să fie un accident al unei substanțe și totuși să nu fie din ea, nici din aceea care o susține lângă ea.

După Conciliul al II-lea de la Vatican există un progres în înțelegerea grației; aceasta nu mai este depozitată în Biserică, ci în Colegiul Episcopilor. Episcopatul catolic a fost conceput ca un sacrament, care joacă și rolul de izvor și depozit al grației. Prin aceasta, însă, centrul de gravitație al grației a fost mutat de la Dumnezeu la om. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului Vatican II*, în rev. "Ortodoxia", 1972, nr. 3, p. 350).

Neacceptând învățătura palamită despre energiile divine necreate, distincte dar nu separate de ființa divină și ipostasurile treimice, doctrina catolică nu numai că menține distanța dintre om și Dumnezeu, dar nici nu poate explica prezența reală a lui Hristos în Sfânta Euharistie și nici participarea noastră reală la Hristos prin Duhul Sfânt.

b. Doctrina protestantă despre har este la fel de eronată ca și cea romano-catolică. Din opoziție față de catolicism, care separa harul de Dumnezeu, socotindu-l un dar supranatural creat, protestanții au ajuns în extrema opusă, confundând harul cu Duhul Sfânt. Ei afirmă că harul este însăși revărsarea Duhului Sfânt (Karl Barth), care ne deschide inimile și ne face capabili de primirea cuvântului lui Dumnezeu, prin care de fapt primim harul ca iertare sau achitare de pedeapsă din partea lui Dumnezeu. De aceea protestanții vorbesc mai puțin de har și mai mult de Duhul Sfânt și de cuvântul lui Dumnezeu, deoarece Duhul este Cel care face viu cuvântul divin în noi, ca iertare sau grație.

Paul Althaus afirmă că prin Duhul Sfânt nu vine în noi o putere dumnezeiască, ci însuși Duhul ca persoană, care se face stăpân peste noi. Pe această cale, însă, teologia protestantă rămâne ancorată în teoria predestinației, după care Dumnezeu face totul în procesul mântuirii, omul rămânând total pasiv.

Dacă la catolici Dumnezeu în întregime este transcendent, la protestanți întreg Dumnezeu este imanent prin har ca și cuvânt de iertare al lui Dumnezeu către noi. Cu toate acestea, El este neputincios să transforme real pe necredincios, care rămâne și după botez "simul justus et peccator" (concomitent drept și păcătos).

Și în această concepție credincioșii rămân la distanță de Dumnezeu, ca și în cea romano-catolică. De aceea în protestantism nu mai poate fi vorba despre sfințirea naturii umane, iar prezența Duhului Sfânt este redusă la sufletul omenesc, desconsiderând trupul omenesc ca fiind corupt și pervertit de păcat, și în solidaritate cu acesta, întreaga materie a cosmosului. Pe de altă parte, deoarece Duhul Sfânt este desprins de Hristos, El se confundă cu subiectivitatea umană și se iau propriile

speculații drept descoperiri ale Duhului, cum se întâmplă astăzi în special în cultele neoprotestante.

În ultima vreme, datorită mișcării ecumenice, teologia protestantă a început să utilizeze noțiuni din vocabularul ortodox (ca de altfel și romano-catolicii după Conciliul Vatican II), să afirme prezența Duhului Sfânt în creație, din cauza crizei ecologice actuale, despre posibilitatea transfigurării naturii umane. Teologi protestanți ca Jürgen Moltmann au început să dezvolte o pneumatologie foarte apropiată de cea ortodoxă. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. 2, p. 44).

Rămâne de văzut dacă teologia protestantă, ca de altfel și cea catolică, va putea renunța într-o zi, la doctrina eronată a lui Filioque, care grevează nu numai asupra dogmei trinitare, ci așa cum s-a putut observa și asupra învățăturii despre har și îndreptare.

Bibliografie

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, trad. de pr. prof. Constantin Cornițescu, în col. "P.S.B.", nr. 12, București, 1988;
2. Sfântul Ambrozie, *Despre Duhul Sfânt*, trad. de pr. Vasile Răducă, București, 1997;
3. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", 1967, nr. 1;
4. Idem, *Sfântul Duh în revelație și în Biserică*, în rev. "Ortodoxia", 1974, nr. 2;
5. Idem, *Sinodul II Ecumenic și simbolul niceo - constantinopolitan*, în rev. "Ortodoxia", 1981, nr. 3;
6. P. Evdokimov, *Prezența Sfântului Duh în Tradiția ortodoxă*, trad. de pr. Vasile Răducă, București, 1995;
7. Idem, *Vârstele vieții spirituale*, trad. de pr. Ion Buga, București, 1993;
8. Pr. prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, București, 1999;

IX. RAPORTUL DINTRE HAR ȘI LIBERTATEA OMULUI

1. Însușirile harului divin

a. Harul este absolut necesar pentru mântuire

Omul nu poate intra doar prin puterile sale în comuniune cu Dumnezeu, iar odată intrat în această comuniune el are nevoie continuă de har pentru a rămâne în ea și pentru a progresa pe drumul virtuții. Este nevoie de o legătură voluntară cu Dumnezeu, așa cum ne învață Mântuitorul Hristos: "Fără Mine nu puteți face nimic" (Ioan 15, 5).

Temeiul acestei învățături este biblic: "De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția cerurilor" (Ioan 3, 5); "Rămâneți întru Mine și Eu întru voi; precum mlădița nu poate să aducă roade de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot așa și voi, dacă nu rămâneți întru Mine" (Ioan 15, 4).

Necesitatea absolută a harului în procesul mântuirii subiective sau îndreptării este evidențiată și de Sfinții Părinți: "Precum peștele nu poate viețui fără apă sau precum nimeni nu poate umbla fără picioare... tot astfel, fără Domnul Iisus și fără conlucrarea puterii dumnezeiești, nu este cu putință a înțelege tainele și a fi creștin desăvârșit" (Sfântul Macarie cel Mare, Omilia XVII, 10).

Opinia lui Pelagiu, după care harul e numai relativ necesar pentru mântuire, a fost condamnată de Biserică. Considerând că harul doar ajută la o mai ușoară realizare a binelui, care, de fapt poate fi realizat și prin puterile noastre proprii, Pelagiu minimaliza importanța operei de mântuire, înfăptuită de Hristos.

b. Harul se dă gratuit de la Dumnezeu

Fiind darul lui Dumnezeu, harul nu este obținut de noi de la Dumnezeu pentru anumite fapte ale noastre. Sfântul Apostol Pavel învață: "Și sunt îndreptați în dar, cu harul Lui, prin răscumpărarea cea întru Hristos Iisus" (Romani 3, 24); "Căci sunteți mântuiți din dar, prin credință, și aceasta nu este de la voi... al lui Dumnezeu este harul, nu din fapte, ca să nu se laude cineva" (Efeseni 2, 8).

Harul ca și iubirea lui Dumnezeu, își păstrează însușirea de dar gratuit, în toate etapele vieții noastre în Hristos, de la pruncie până la măsura plinătății lui Hristos.

Opinia semipelagiană după care omul începe lucrarea mântuirii sale personale iar harul vine pe urmă spre întărirea puterilor sale naturale este greșită. "Desigur, afirmă Andrușos, în om au rămas unele puteri spirituale și morale, apte de utilizat în procesul mântuirii, iar cel care înfăptuiește binele moral poate primi mai ușor mântuirea oferită în dar, decât cel ce viețuiește în fărădelege. Este însă cu totul neîntemeiată și condamnată credința că aceste puteri constituie puntea pe care omul natural trece cu de la sine putere în împărăția harului. Între natură și har există o mare prăpastie și numai prin puterea dumnezeiască e posibilă trecerea din împărăția naturii în cea a harului" (Dogmatica, trad. de pr. Dumitru Stăniloae, p. 240).

c. Harul divin este universal

El este oferit tuturor oamenilor de Dumnezeu, chemându-i pe toți la mântuire. Sfântul Apostol Pavel învață: "Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (1 Timotei 2, 4). Dacă nu toți oamenii se mântuiesc, acest lucru se datorește libertății omului, care poate primi sau refuza chemarea: "Iată, Eu stau la ușă și bat..." (Apocalipsa 3, 20).

Deși este general, harul nu forțează pe nimeni și nu lucrează irezistibil. Dumnezeu, cunoscând din veci pe cei care vor primi harul și pe cei care nu-l vor primi, i-a rânduit din veci, pe unii la fericire iar pe alții la osânda veșnică.

Sfânta Tradiție, prin glasul Sfinților Părinți, confirmă necesitatea colaborării noastre libere cu harul: "Dumnezeu nu constrânge pe nimeni dar dacă Dumnezeu voiește și noi nu voim, mântuirea noastră este cu neputință" (Sfântul Ioan Gură de Aur); "Din cauza libertății cu care este înzestrat omul, Dumnezeu nu produce nimic în om, cu toate că poate" (Sfântul Macarie cel Mare, cit. la Pr. George Remete, Dogmatica Ortodoxă, p. 264).

O învățătură contrară are Biserica Reformată (Calvină), după care harul nu este universal, ci se dă numai credincioșilor predestinați spre viața veșnică. Biserica Ortodoxă a respins această învățătură greșită prin condamnarea Mărturisirii de credință a lui Chiril Lucaris la Sinodul de la Ierusalim din anul 1647.

2. Învățătura ortodoxă despre raportul dintre harul divin și libertatea omului

Procesul mântuirii subiective sau personale are ca premisă raportul dintre lucrarea harului dumnezeiesc și libertatea omului, prin care, acesta din urmă, acceptă să colaboreze cu Dumnezeu, izvorul harului. De modul în care a fost conceput acest raport sau această relație, a depins și adâncimea transformării duhovnicești a credinciosului sau a vieții în Hristos, pe care o trăiește prin puterea Duhului Sfânt. Relația dintre har și libertate poate fi denumită și relația dintre har și natura umană, pentru că, prin libertatea afirmată în mod pozitiv de către om în unire cu Hristos, întreaga sa natură umană, inclusiv voința și lucrarea ei, se împărtășește nevăzut din real, de energia sau harul divin, care îmbrățișează persoana umană în integralitatea ei. De aceea trebuie precizat de la început că în Ortodoxie această relație semnifică în fond conlucrarea dintre har și libertate sau sinergia divino-umană, absolut necesară în procesul îndreptării sau al mântuirii subiective.

Potrivit învățăturii ortodoxe, omul a fost creat deiform, deoarece fiind făcut după chipul lui Dumnezeu, harul făcea parte din natura umană, fără să fie însă al omului. Destinul omului era de la început ascuns în Dumnezeu, el a fost creat ca "o făptură cerească", spre a revela prin harul de care era învrednicit din primul moment, "strălucirea slavei și a împărăției lui Dumnezeu" (rugăciune din slujba înmormântării).

Pentru teologia ortodoxă, firea sau natura umană este din primul moment al existenței sale o natură harică, deoarece harul este imprimat în ea de către Dumnezeu, el constituind dimensiunea fundamentală a "chipului divin" din om.

Tocmai de aceea, pierderea harului prin păcat a însemnat o denaturare a omului, o "stricăre a firii", și a echivalat cu pierderea libertății umane, care nu se putea manifesta în mod just decât în "atmosfera harului, adică a relației directe cu Dumnezeu, înțeleasă ca împreună-lucrare sau sinergie, se poate vorbi chiar de o conformitate între harul divin și libertatea umană, întrucât ambele sunt daruri ale lui Dumnezeu, primul necreat, celălalt creat, care trebuie să împodobească persoana umană.

De aceea revenirea harului prin Hristos în firea umană înseamnă o restaurare a naturii omului, a libertății prin care omul își poate relua eforturile în vederea desăvârșirii prin unirea tot mai strânsă cu Dumnezeu. Departe de a restrânge libertatea, harul este cel care o restabilește în calitatea ei originară, prin care ea caută să se împlinească prin libertatea lui Dumnezeu, în unire cu care, transformă pe om într-o făptură teocentrică.

Harul, ca lucrare liberă a lui Dumnezeu și lucrarea omului, desfășurată în libertate, nu se exclud, pentru că harul nu contrazice și nu diminuează libertatea omului, ele fiind două realități complementare. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul poate afirma: "Omul are două aripi: harul și libertatea".

Harul ca energie divină necreată înseamnă pentru omul credincios garanția libertății de orice constrângere și robire: "Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea" (II Corințeni 3, 17). În Iisus Hristos s-a săvârșit eliberarea virtuală a tuturor din robia morții și a păcatului iar prin har, ca împărtășire de Duhul Sfânt, ajungem să nu mai cădem în jugul robiei și să ajungem părtași la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu. (Romani 8, 21). Prin libertatea Sa de afectele sau pătimirile firii umane, Hristos ne-a făcut liberi și trebuie să ne ținem tari ca să nu luăm iar jugul robiei (Galateni 5, 1).

Libertatea umană adevărată este libertatea deplină de patimi, de robia păcatului; numai acel care a ajuns la nepătimire este cu adevărat liber și disponibil total pentru Dumnezeu și pentru aproapele.

În starea paradisiacă raportul dintre har și libertate se desfășura normal, potrivit gândirii și hotărârii din veci a lui Dumnezeu; nu exista

păcatul care a stricat această conlucrare liberă prin alterarea chipului lui Dumnezeu din om. De aceea prin Hristos se restaurează mai întâi natura umană în autenticitatea ei, respectiv chipul lui Dumnezeu, regăsindu-și permeabilitatea față de har și adevărata libertate. Odată restaurat chipul divin, în componența căruia intră, în mod paradoxal atât harul cât și libertatea, omul credincios pornește să lucreze liber cu ajutorul harului în viața nouă în Hristos, primind prin conlucrarea cu harul, darul asemănării cu Dumnezeu.

Sinergia divino-umană, restaurată de Mântuitorul Hristos în Persoana Sa, prin unirea voinței divine cu voința umană, trebuie să se extindă prin puterea Duhului Sfânt în cei ce se unesc cu Hristos, așa cum mărturisește Sfântul Apostol Pavel: "Căci noi împreună lucrători cu Dumnezeu suntem" (I Corinteni 3, 9); iar în alt loc: "Fiind, dar, împreună lucrători cu Hristos, vă îndemn să nu primiți în zadar harul lui Dumnezeu" (II Corinteni, 6, 1).

Pentru a evidenția relația interioară dintre firea omenească și harul divin, Sfinții Părinți au folosit analogia relației dintre ochi și lumină. Lumina caută ochiul iar ochiul caută lumina. Ochiul nu poate să vadă atât timp cât lumina nu ajunge la el. Harul invadează tot sufletul, de unde apoi iradiază darurile, cu condiția ca sufletul să nu se închidă ca o monadă, fără uși și fără ferestre. Deschiderea spre harul dumnezeiesc este starea naturală a firii și a libertății umane. (T.D.S., vol. 2, p. 689).

Sfinții Părinți utilizează analogii și pentru lucrarea harului sau a Duhului Sfânt asupra firii omenești, precum: suflare, aromă, dulceață, mir, flăcără, căldură, prin toate indicându-se o transformare a firii, printr-un salt ontologic calitativ, Duhul Sfânt producând anumite trăsături în inimi, care concretizează forma nouă pe care harul o imprimă firii umane.

O altă analogie prin care se încearcă explicarea dependenței firii noastre de har, este cea a aerului de care organismul nostru are nevoie fără întrerupere. Așa cum aerul, deși nu e component al naturii noastre fizice intră totuși în mod necesar în componența ei funcțională normală, tot așa harul, fără să împiedice natura noastră spirituală de la viața ei normală, este tocmai cel care îi dă putință acestei vieți.

Învățătura ortodoxă despre har, ca lucrare personală a Duhului Sfânt, înlesnește înțelegerea raportului dintre har și libertatea umană prin analogia raportului interpersonal. În același timp, tocmai de aceea trebuie admisă o dimensiune apofatică a acestui raport, care se trăiește prin puterea Duhului Sfânt, este greu definibil și evidențiază unirea tainică, ce se produce între puterile omului și harul divin.

3. Deosebiri confesionale

A. Doctrina romano-catolică despre raportul dintre har și libertate este dependentă de înțelegerea eronată a harului ca grație creată și a libertății umane ca aparținând unei ființe autonome față de Creatorul ei. Din acest antagonism apare o dilemă în fața teologiei catolice: dacă harul determină libertatea noastră să adere la har, atunci cum mai suntem noi liberi? Dacă, dimpotrivă, noi ne decidem în mod liber să aderăm la har, atunci ce rol îi mai revine harului?

Cele două moduri de soluționare a raportului har-libertate elaborate în teologia apuseană sunt la fel de eronate, primul accentuând unilateral rolul exclusiv al harului și conducând la predestinaționism sau determinism haric, celălalt, sub influența filosofiei aristotelice, exagerând rolul libertății și conducând la pelagianism sau la indeterminismul naturii umane.

Teologia romano-catolică a elaborat, în urma discuțiilor pe această temă, trei teorii: tomismul, molinismul și congruismul.

a. Tomismul (elaborat de Toma d'Aquino †1274) se inspiră din concepția Fericitului Augustin și pune accent pe importanța harului divin în procesul îndreptării. După tomism, Dumnezeu cunoaște din veci toate în ființa lor iar actele noastre le cunoaște în calitate de cauză primă a lor și de voință care le mișcă. Pentru că Dumnezeu este un act etern, voința divină se exprimă printr-un decret etern. Prin urmare, Dumnezeu a decretat din veci toate actele noastre dar le-a decretat libere. Omul contribuie la mântuirea sa doar prin calitatea sa de cauză secundă.

Înțelegând eronat afirmațiile Sfântului Apostol Pavel: "Ce aveți voi pe care să nu-l fi primit?" (I Corinteni 4, 7) și "Dumnezeu lucrează

în noi și ca să voim și ca să săvârșim, după a Lui bunăvoință" (*Filipeni* 2, 13), tomismul face din oameni simple instrumente pe care le dirijează Dumnezeu, pentru că El determină libertatea noastră.

b. Molinismul (elaborat de Miguel de Molina †1696) reprezintă o reacție față de tomism, atribuind un rol mai mare libertății personale. Această concepție susținea că libertatea umană își păstrează indiferența și neutralitatea față de grație. De aceea grația nu se impune, ci se propune, se oferă omului. Ceea ce determină activitatea umană nu este grația, ci libertatea noastră. Întrucât exagerează rolul libertății umane, liberă de orice influență, molinismul tinde spre un pelagianism voalat, care pune accentul pe minimalizarea rolului harului divin.

c. Congruismul (elaborat de Francisco Suarez †1617).

În timp ce tomismul accentua rolul harului în defavoarea libertății omului iar molinismul pe cel al libertății în defavoarea harului, congruismul propune o soluție de compromis. Dumnezeu oferă celui ce preste că va colabora, o grație "congrua" (care se potrivește), aceasta fiind corespunzătoare cu dispoziția concretă a celui ce o primește. Această grație "congrua" nici nu mișcă voința în mod fizic ca în tomism, dar nici nu depinde de voință ca să devină eficace, cum se admite în molinism, ci între ea și voință există o congruitate, adică o potrivire perfectă.

Astăzi teologia catolică înclină spre teoria congruistă, care încearcă să stabilească un echilibru între grația oferită și voința care consimte la ea.

Toate aceste concepții înțeleg raportul dintre har și natura umană în termeni antagoniști, ca pe o relație exterioară între realități care nu au nimic comun între ele.

B. Doctrina protestantă despre raportul dintre har și libertate face o separație aproape radicală între Dumnezeu și om, pomind de la ideea că harul rămâne exterior naturii umane.

Întrucât prin păcatul strămoșesc chipul lui Dumnezeu a fost distrus în om, acesta se comportă cu totul pasiv în procesul îndreptării, numai Dumnezeu rămânând activ.

Reformatorii au considerat că raportul dintre har și voința omului poate fi explicat prin teoria predestinației, care provine din fatalismul sau determinismul antic păgân. Potrivit acestei teorii harul mântuitor nu mai este universal, ci este oferit doar celor predestinați, în care el lucrează irezistibil. Faptele bune pe care le face credinciosul îndreptat reprezintă doar semne vizibile că cel ce le săvârșește este ales de Dumnezeu și predestinat spre mântuire, dar ele nu contribuie cu nimic la îndreptarea sau mântuirea noastră din două motive:

a. sunt ulterioare îndreptării, care a avut loc în momentul botezului fiecărui credincios;

b. rolul faptelor bune nu este cel de a consolida firea umană și de a pune în lucrare darurile primite în Sfintele Taine, deoarece îndreptarea este independentă de faptele omului.

Protestanții susțin că cei predestinați la mântuire au certitudinea absolută a mântuirii lor subiective și ei nu mai pot cădea din har.

Dacă lutheranii susțin predestinarea relativă, adică doar a celor buni spre fericire, reformații afirmă de la Calvin până astăzi predestinația absolută: "Numim predestinație acel decret etern al lui Dumnezeu prin care a hotărât ce trebuie să facă orice om, căci nu spre aceeași destinație au fost creați toți oamenii, ci numai unora li s-a hotărât viața veșnică, iar altora osânda veșnică" (Jean Calvin, *Instituțiile*, III).

Ei au înțeles predestinația ca un temei doctrinar pentru siguranța mântuirii. Cel ce se simte unit cu Hristos știe în mod sigur că este mântuit, iar experiența legăturii cu Hristos este semnul predestinării sale spre mântuire, care nu poate fi zădărnicită de nimic. Voind să explice de ce unii oameni au o credință slabă, dacă Dumnezeu este cel care produce credința în om, Calvin a afirmat că pe aceștia Dumnezeu îi amăgește născând în ei o credință aparentă.

Eroarea gravă a reformaților constă în separarea artificială pe care o fac între mila și dreptatea lui Dumnezeu. Față de cei aleși, Dumnezeu își manifestă numai mila, iar față de cei nealeși doar dreptatea. În realitate Dumnezeu este pentru toți și milos și drept, deoarece numai așa se poate înfățișa ca drept judecător în fața oamenilor.

În opinia unor teologi calvini din secolul XX, cum este Karl Barth (†1968), nu se poate admite decât o predestinare relativă, spre mântuire. Cu toate acestea, el susține o separație totală, între uman și divin chiar în procesul mântuirii. Într-o dispută teologică cu Emil Brunner (†1966), el respinge orice punct de întâlnire sau de încopciere între grație și libertate, înțeles ca receptivitate a omului față de Dumnezeu. În schimb, Brunner, deși recunoaște că mântuirea este un act exclusiv al grației, admite că în omul căzut a rămas o capacitate de a primi Revelația, care constituie chipul formal al lui Dumnezeu în om.

Astăzi teologia protestantă înclină mai mult spre poziția exprimată de E. Brunner, deoarece de la concepția despre o natură (fie omenească, fie cosmică) pervertită total de păcat, a evoluat spre înțelegerea creației ca dar al lui Dumnezeu, admitând prezența și lucrarea Sfântului Duh nu doar în sufletul uman, ci în întreaga creație.

X. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE ÎNDREPTARE

1. Termenul biblic "îndreptare" este echivalent în teologia dogmatică pentru mântuirea subiectivă, adică pentru împroprierea de către fiecare credincios a răscumpărării sau a mântuirii obiective, lucrată de Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos. Acest termen are un înțeles ontologic în teologia ortodoxă, acela de împropriere a stării de dreptate și sfințenie a firii umane a Mântuitorului Iisus Hristos. Aceasta se petrece prin lucrarea harului dumnezeiesc de sălășluire în noi, prin care suntem ridicați de la existența adamică păcătoasă, la viața nouă în Hristos sau suntem îndreptați.

Îndreptarea este lucrarea harului divin asupra persoanei noastre în momentul botezului, care naște pe om la viața cea nouă, îl restaurează, îl sfințește și îl pregătește pentru viața de veci: "Îndreptatu-te-ai, luminatu-te-a, sfințitu-te-ai, spălatu-te-ai în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor" (Slujba botezului). În același timp trebuie precizat că îndreptarea este și un proces continuu, care își are începutul la botez și se încheie la sfârșitul vieții fiecăruia. De aceea o definiție completă a îndreptării sau a mântuirii subiective este următoarea: nașterea duhovnicească (din apă și din Duh) la viața nouă în Hristos prin harul Sfințelor Taine, împlinirea poruncilor, creșterea și întărirea în sfințenia lui Hristos se numește îndreptare, renaștere sau viață în Hristos.

Prin îndreptare sau mântuire subiectivă tot ce s-a petrecut real și obiectiv în firea omenească a lui Hristos se petrece actual și în firea noastră prin împărtășirea de trupul Lui înviat și îndumnezeit. Aceasta reprezintă un proces de creștere duhovnicească neîncetată și neîntreruptă de la starea de pruncie spirituală "la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (Efeseni 4, 13).

Temeiul revelat al învățaturii despre îndreptare îl reprezintă textul paulin din Epistola către Romani 8, 30: "Pe cei care i-a hotărât mai înainte, pe aceștia i-a și chemat, și pe care i-a chemat, pe aceștia i-a și îndreptat, iar pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și mărit". Potrivit

acestui text, teologia ortodoxă consideră că procesul îndreptării conține trei etape: chemarea, îndreptarea și mărirea.

a. Pregătirea îndreptării. Deoarece omul nu se poate ridica numai prin propriile puteri de pe planul vieții naturale pe cel al vieții în Hristos, el este chemat la aceasta de Dumnezeu prin lucrarea harului divin: "Nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu-l va trage Tatăl" (Ioan 6, 44). Cu alte cuvinte începutul mântuirii subiective îl face totdeauna harul divin. Chemarea cuprinde pe de o parte îndemnul extern, venit prin propoveduirea adevărului revelat de către Biserică iar pe de altă parte lucrarea interioară a harului, care oferă omului lumina pregătitoare și-i însuflă încrederea în adevărul revelat și în posibilitatea îndreptării. Omul se deschide acum sufletește și consimte la lucrarea harului divin spre îndreptare, spre mântuirea omului.

Această lucrare pregătitoare, care este opera harului divin, are câteva aspecte majore: simțirea stării de păcat, concomitență cu neputința de a depăși această stare în mod individual, teama de pedeapsa lui Dumnezeu pentru păcatele săvârșite, aversiunea față de păcat și dorința de curățire deplină a sufletului, setea de a cunoaște adevărul deplin și de a se împărtăși de mila lui Dumnezeu. Atunci când toate acestea sunt trăite cu intensitate, omul este pregătit pentru primirea harului mântuitor.

Cu toate că pregătirea îndreptării este o condiție necesară mântuirii, totuși ea singură nu este suficientă pentru câștigarea mântuirii. Deși precedă în mod necesar îndreptarea, ea nu este cauza îndreptării, care este lucrarea liberă a harului, la care aderă voința și lucrarea credinciosului. Harul se oferă omului prin bunătatea liberă a lui Dumnezeu, deoarece pregătirea rămâne o inițiativă dumnezeiască, omul conlu-crând în mod liber cu harul.

b. Îndreptarea propriu-zisă. Ea începe în apa Sfântului Botez și continuă întreaga viață, dezvoltându-se prin har, credință și fapte bune. Din punct de vedere dogmatic ea conține două aspecte: unul negativ, celălalt pozitiv.

Aspectul negativ constă în ștergerea păcatului strămoșesc și a păcatelor personale, dacă omul este matur, sau iertarea lor de către

Dumnezeu. Cel îndreptat primește în dar înfierea iar starea de păcă-toșenie este desființată în persoana sa. Persistența în el a concu-piscentei, care este consecință a păcatului strămoșesc, nu mai are în cel îndreptat caracter de păcat. Aplecarea spre păcat sau vulnerabilitatea în fața ispitelor ("căci cu osârdie este plecat gândul omului spre cele rele din tinerețile lui", rugăciunea a cincea de la Sfântul Maslu), poate să nu mai fie activată, dacă voința lui rămâne fermă în ascultare de voința lui Hristos, de la Care primește harul prin care poate împlini poruncile. Canonul III (122) al sinodului din Cartagina confirmă faptul că păcatul nu mai este săvârșit cu necesitate, chiar dacă în om rămâne concupiscenta: "Harul dat nouă prin botez ne aduce nu numai iertarea păcatelor, ci și puterea de a nu mai păcătui, afară dacă prin lenevire ne vom deda iarăși păcatelor. Iar pe cei ce n-ăr cugeta așa, acest canon îi dă anatemei." (Molittefnic, Ediția 1998, p. 16).

Prin îndreptare, așadar, se desființează principiul păcatului iar impulsul spre păcat (afectele sau concupiscenta) devine un mijloc de exercitare a voinței.

Aspectul pozitiv constă în sfințirea firii, în restaurarea și înnoirea chipului divin din om, în luminarea rațiunii, în întărirea voinței și în curățirea sentimentului, într-un cuvânt în starea de înfiere a omului credincios de către Dumnezeu prin har. Această stare interioară se exteriorizează, în conlucrare cu harul, manifestându-se în săvârșirea faptelor bune, în întărirea comuniunii cu Dumnezeu, cu semenii și cu întreg cosmosul.

Dacă sfințirea firii și a persoanei umane este aceeași pentru toți, ritmul înaintării în viața duhovnicească este diferit de la om la om, fiindcă dacă îndreptarea poate fi întărită prin har și prin efortul neîntrerupt, ea poate fi și pierdută, deoarece păcătuind greu, cel îndrep-tat cade din har și pierde îndreptarea. Sfânta Scriptură ne învață să avem grijă să nu cădem în păcate: "Nu te îngâmfa, ci teme-te" (Romani 11, 20). Nu toate păcatele produc pierderea îndreptării, ci cele grele sau de moarte (I Ioan 5, 17) ca și neridicarea din păcate, prin amânarea pocăinței. Sfântul Atanasie cel Mare avertizează: "Cel ce cade nu mai

este în Dumnezeu, fiindcă s-a îndepărtat de la el Duhul Sfânt și Mângâietor al lui Dumnezeu, ci (este) în acela căruia s-a supus păcătuiind" (*T.D.S.*, vol. 2, p. 703).

Unii drepti au pierdut îndreptarea prin păcate grele sau prin lipsa de pocăință (îngerii răi sau Iuda), alții însă au recâștigat-o prin pocăință (David sau Sfântul Petru). Nimeni nu poate fi absolut sigur de mântuirea lui, căci nu știe dacă își poate păstra îndreptarea sau poate păcătui până în ultimul ceas al vieții.

c. Starea de slavă sau preamărire din partea lui Dumnezeu, ca prégustare a slavei lui Hristos și arună a fericirii sau desăvârșirii din viața veșnică.

Etapa a treia a procesului îndreptării sau mântuirii subiective constă în atingerea stării de slavă pe care, prin Duhul Sfânt, Mântuitorul Hristos o împărtășește celor care și-au transformat chipul dumnezeiesc din ei în asemănare cu Dumnezeu. Propriu-zis ea are loc odată cu intrarea în fericirea vieții veșnice, care coincide cu fixarea noastră totală și definitivă în bine, fără putința de a mai păcătui. Ca arună, însă, ea este "simțită" prin Duhul Sfânt, de către sfinți încă din această viață. Darurile extraordinare ale Duhului Sfânt, de care se învrednicesc uni sfinți în viață, precum darul facerii de minuni, al tămăduirii bolilor, al scoaterii duhurilor necurate din om, al învierii morților, sunt confirmări ale prégustării acestei stări de mărire, pe care o mărturisește Sfântul Apostol Pavel (*Romani* 8, 30), stare de care se vor învrednici toți sfinții și dreptii în Împărăția cerurilor.

Starea de dreptate desăvârșită, care a culminat în starea de slavă desăvârșită s-a manifestat prima dată în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, iar din El se răsfrânge asupra tuturor celor care L-au încorporat în ființa lor în mod sacramental și moral, devenind tot mai conform chipului lui Hristos plin de slavă, pentru că "împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru ceruri, în Hristos Iisus, ca să arate în veacurile viitoare covârșitoarea bogăție a harului Său" (*Efesenii*, 2, 6-7).

Starea de mărire, care se câștigă prin îndreptare, este starea de deplină înduhovnicire, de pnevmatizare, care se prelungește sacramen-

tal și actual din firea omenească îndumnezeită a lui Hristos în noi, așa cum mărturisește Sfântul Apostol Pavel: "Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului." (*II Corinteni*, 3, 18).

Această etapă a preamăririi celor îndreptați este integral apofatică căci ea reprezintă simțirea harului Duhului Sfânt (Sfântul Simeon Noul Teolog) și conduce la vederea luminii necreate dumnezeiești (Sfântul Grigorie Palama), constituind unirea prin participare sau după har, cu Dumnezeu. Biserica Ortodoxă, aprobând experiența isihastă a călugărilor care practicau rugăciunea neîncetată, a confirmat, în fond, faptul că începutul transfigurării sau îndumnezeirii omului are loc în această viață, ea fiind prefigurată de "experiența Sfinților Apostoli pe Tabor, care au văzut slava lui Iisus Hristos ca lumină" (Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, București, 1999, p. 156).

Starea aceasta de preamărire a celor îndreptați prin har va fi deplină abia în viața viitoare, deoarece viața aceasta este o stare de înaintare și de creștere neconținută în sfințenia lui Hristos, fără a fi niciodată deplină, deci nici preamărirea nu este deplină, dar ceva din strălucirea lui Hristos se răsfrânge încă de aici asupra chipului sfinților.

2. Deosebiri confesionale.

a. Teologia romano-catolică definește îndreptarea prin termenul de justificare, înțeles în sens juridic. Îndreptarea constă în împărtășirea grației justificatoare câștigată de Hristos prin care se atribuie credincioșilor calitatea de justificați sau îndreptați pentru satisfacția adusă de Hristos. Meritul infinit al Mântuitorului este încredințat Bisericii sub forma grației justificatoare spre distribuire. Pe această cale, Iisus Hristos trece meritul Său infinit pe seama celor care prin credință aderă la El, obținând în felul acesta justificarea în mod juridic sau exterior.

Dar pe lângă meritele infinite ale lui Iisus Hristos, starea de dreptate se datorează și meritelor personale ale credincioșilor. Partea cu care omul contribuie la prégătirea îndreptării sale este meritul de congruență (de potrivire), care constă în căința pentru păcate și dragoste

pentru Dumnezeu. Persistând în acestea, omului i se comunică grația ajutătoare și sfîntitoare prin Botez, care îl îndreaptă și îl sfîntește. În acest moment, harul devine personal, manifestându-se în exterior în fapte bune, care sunt roduri ale nașterii spirituale și ale dispozițiilor sfînte născute în el. Acestea constituie meritul de valoare cu care credinciosul contribuie la îndreptarea sa.

Întregul proces al justificării personale este conceput într-o manieră filosofico-juridică, neduhovnicească, totul fiind văzut prin prisma cauzalității: cauza eficientă a îndreptării este Dumnezeu, cauza meritorie este Iisus Hristos, cauza instrumentală este constituită din pocăință și Botez, cauza finală este preamărirea lui Dumnezeu și dobândirea vieții veșnice.

Critica ortodoxă

Pe lângă unele idei juste, doctrina catolică despre justificare conține și idei eronate, unilaterale și prin urmare inacceptabile. În primul rând justificarea este considerată ca un act juridic exterior, ca o simplă atribuire exterioară a dreptății lui Hristos, ceea ce face ca aceasta să nu aibă o urmă ontologică semnificativă, de transformare reală a omului în făptură nouă în Hristos. În realitate nici nu se așteaptă o astfel de transformare, pe de o parte pentru că prin păcat firea omenească nu a fost afectată, ci a rămas neatinsă, iar pe de altă parte, pentru că grația justificatoare creată este neputincioasă de a-l transforma și îndumnezei pe om.

În al doilea rând, credinciosul este justificat nu atât printr-o relație personală cu Hristos, ci printr-o grație impersonală, creată, detașată de Hristos, care nu mai reprezintă o împărtășire de Hristos, ci de ceva de la El. Toată îndreptarea noastră se reduce la actul prin care Hristos a satisfăcut, în trecut, pentru noi pe cruce și nu se mai referă la sălășluirea sau prezența vie și lucrătoare a lui Hristos în noi.

În al treilea rând, la mântuirea omului contribuie și surplusul de fapte bune pe care l-au realizat sfînții, care au depășit prin meritele lor necesarul pentru mântuire. Acest surplus se numește fapte suprameri-

torii, care constituie "tezaurul meritelor prisositoare", pe care Biserica îl poate administra cum crede de cuviință, chiar și prin indulgențe.

În acest caz, însă, faptele omului, necesare conlucrării cu harul divin, nu mai sunt considerate ca deschideri tot mai ample pentru lucrarea și actualizarea deplină a harului mântuitor în noi, ci ca fapte meritorii în sine, care câștigă mântuirea aproape automat. Prin aceasta se contrazice, însă, gratuitatea harului divin și este pusă în pericol virtutea centrală creștină a smereniei.

b. În teologia protestantă se păstrează aceeași concepție juridică și exterioristă despre justificare, ca în teologia catolică. Justificarea reprezintă o transformare a omului, dar nu a omului vechi în om nou, făptură nouă "care umblă întru înnoirea vieții" (Romani 6, 4), ci o transformare a necredinciosului în credincios în făgăduința divină. Credința acesta transpune pe om în starea de justificare în fața lui Dumnezeu, adică duce la iertarea păcatelor.

Obiectiv, îndreptarea (justificarea) constă în proclamarea din partea lui Dumnezeu că omul e drept și că i s-au iertat păcatele. Omul nu participă activ în actul îndreptării, care se săvârșește prin credința în Iisus Hristos și numai prin credință ("per fide" și "sola fide").

Astfel, pe temeiul meritelor lui Iisus Hristos, Dumnezeu consideră sau declară drept pe cel care crede în cuvântul său, cuvântul Evangheliei, fără ca cel îndreptat în felul acesta să devină de fapt drept. Deși este declarat liber de vina și de pedeapsa păcatului, totuși păcatul rămâne în el, nu este desființat, ci doar acoperit sau neluat în seamă. Starea de păcat cu care se naște omul persistă în cel îndreptat, deși nu cu toată puterea ei.

După îndreptare urmează sfînțirea, care este deosebită de îndreptare și superioară acesteia. În etapa sfînțirii, credința se manifestă în afară în fapte bune, fructe ale credinței, dar care fiind posterioare îndreptării, nu contribuie cu nimic la îndreptare.

Îndreptarea este obținută de fiecare credincios în mod individual și nu prin intermediul Bisericii. Astfel, după protestanți, întregul proces

al renașterii spirituale este exclusiv lucrare a harului divin, în care omul rămâne cu totul pasiv. Prin îndreptare omul este îmbrăcat cu o haină curată străină, pusă peste întinăciunea lui, care nu se spală, ci este doar acoperită iar el este declarat drept pentru merite care sunt cu totul străine. Cel îndreptat rămâne așa cum era, păcătos, atât doar că nu mai este privit în sine, cum este el în realitate, ci în relație în Hristos în care crede.

În doctrina protestantă îndreptarea este, așadar, un act pur juridic, declaratoriu sau exterior, fără ca prin acesta să se șteargă păcatul și fără o transformare personală și adâncă a credinciosului.

Critica ortodoxă

Ca și doctrina catolică, cea protestantă despre justificare reprezintă o consecință directă a modului exteriorist în care este concepută răscumpărarea sau mântuirea obiectivă. Lipsa aspectului ontologic, ca și concepția despre har, ca grație creată, transformă această învățătură într-o concepție strict juridică sau legalistă.

Dacă îndreptarea este o lucrare exclusiv divină, fără participare umană, atunci omul căzut apare ca un simplu automat, ca o piatră sau ca o bucată de lemn, așa cum și este considerat din punct de vedere spiritual în protestantism. În acest caz rămâne de neînțeles cum mai poate fi el vrednic de mântuire, cum mai poate fi obiect al iubirii divine, încât pentru ridicarea lui, Dumnezeu să dea pe însuși Fiul Său cel Unul Născut.

Din punct de vedere ortodox, în îndreptare, chiar dacă acțiunea divină precede acțiunea umană, totuși omul nu rămâne pasiv, ci răspunzând la chemarea dumnezeiască este permanent însoțit, povățuit și ajutat, îndreptarea fiind astfel, concomitent, act divin și act uman, adică act teandric.

În ceea ce privește aspectul negativ al îndreptării, iertarea păcatelor, aceasta nu poate fi doar o acoperire sau ignorare a păcatelor, cum cred protestanții, ci o spălare reală de ele, o desființare efectivă a lor. A considera că prin îndreptare nu se șterge păcatul, ci doar i se limitează acțiunea, înseamnă propriu-zis a afirma că păcatul nu poate fi desființat,

ceea ce implică presupunerea că Dumnezeu nu poate sau nu vrea, ceea ce este cu totul absurd.

Protestanții au ajuns la ideea greșită că păcatul nu se desființează, nu se șterge real prin îndreptare, ci numai se acoperă din cauza opiniei lor că închinarea spre păcat, spre cele senzuale, concupiscentă, care rămâne în om și după Botez, constituie păcatul originar. În realitate această aplecare spre păcat nu constituie ființa păcatului originar, ci doar urmare și pedeapsă a păcatului, care, în cel îndreptat, nu mai are în sine caracter de păcat.

Dacă, privit în sine, omul rămâne și după Botez tot așa de păcătos, ca și înainte, atunci nu există nici o diferență morală între omul vechi și omul nou, între viața veche și cea nouă iar expresiile biblice de "a muri păcatului" și de "îzbăvire de păcat", de "viață nouă" și de "naștere din nou", n-au alt scop decât să mențină pe creștin într-o permanentă iluzie.

Separarea pe care o fac protestanții între îndreptare și sfințire este și ea nejustificată. Chiar dacă sfințirea, după momentul iertării păcatelor ca aspect negativ al îndreptării, se poate dezvolta și progresa, prin conlucrarea liberă a celui îndreptat cu harul, totuși nu se poate separa de îndreptare, ci rămâne organic legată de ea, întrucât harul Duhului Sfânt, principiul vieții celei noi de sfințenie și iubire, conținutul acestei vieți, se primesc încă din momentul îndreptării. De aceea înnoirea interioară sau viața cea nouă în Hristos a credinciosului poate fi considerată atât ca efect imediat al harului care îndreptează, la Botez, cât și ca țintă spre care se tinde mereu, pe calea spre desăvârșirea morală și ontologică.

Înțelegerea îndreptării numai ca act extern al dreptății dumnezeiești, cel îndreptat rămânând de fapt așa cum era înainte, îi determină pe protestanți să nege dezvoltarea ulterioară sau progresul nesfârșit în îndreptare ("Virtutea are două limite: păcatul sau infinitul", dicton patristic).

În concluzie, concepția protestantă despre îndreptare ca act juridic al dreptății divine (actus forensis) prin care omul, păcătos fiind și păcătos rămânând este declarat ca fiind pus în raporturi normale cu Dumnezeu, datorită numai credinței în Hristos, face să nu se poată

înțelege motivul pentru care o astfel de îndreptare mai este numită "naștere din nou" sau "renaștere"; rămâne inexplicabil și faptul că Dumnezeu, adevărul și dreptatea absolută, ar putea să se contrazică pe Sine, încât să nu vrea să țină seama de păcatele credincioșilor, declarând drepti și sfinți pe cei care, în realitate, nu sunt drepti, ci plini de păcate.

Bibliografie

1. Metodiul de Olimp, *Despre liberul arbitru*, trad. pr. prof. Constantin Cornițescu, în colecția "P.S.B.", nr. 10, 1984;
2. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. D. Fecioru, ed. a II-a, București, 1993;
3. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Natură și har în teologia bizantină*, în rev. "Ortodoxia", 1974, nr. 3;
4. Ion Bria, *Sinergia în teologia ortodoxă*, în rev. "Ortodoxia", 1956, nr. 1;
5. Idem, *Credința pe care o mărturisim*, cap. V, *Împărăția Duhului Sfânt: sfințirea în Biserică*;
6. Ioan Ică, *Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har*, în rev. "Ortodoxia", 1960, nr. 4;

XI. CONDIȚIILE SUBIECTIVE ALE ÎNDREPTĂRII: CREDINȚA ȘI FAPTELE BUNE

1. Îndreptarea sau mântuirea subiectivă ca sălășluire a lui Hristos cel înviat în noi, urmată de creșterea sau progresul în viață cea nouă în Hristos, are la bază trei factori sau condiții: factorul sau condiția obiectivă reprezentată de harul dumnezeiesc pe care ni-l împărtășește Duhul Sfânt în Biserică prin Sfintele Taine și factorii sau condițiile subiective, reprezentate de credință și faptele bune. Dacă Harul aparține lui Dumnezeu și nu este împărtășit în mod gratuit, credința și faptele nu sunt doar ale omului, ci sunt acte sinergice sau teandrice, întrucât omul le poate manifesta doar în colaborare cu harul divin mântuitor.

a. Credința

Este prima din cele trei virtuți teologice și este absolut necesară pentru îndreptarea omului. Ea se naște prin harul dumnezeiesc și conlucrarea omului și este primirea adevărului mântuitor revelat de către Iisus Hristos și alipirea cu întreaga noastră ființă de Persoana și opera mântuitoare a lui Hristos. Prin credință trecem într-o altă ordine de existență, din existența adamică, umbrată de păcat, în cea nouă în Hristos în lumea suprafirească a bunătăților și realităților dumnezeiești descoperite nouă de Iisus Hristos. Sfântul Apostol Pavel afirmă: "Prin credință avem încredințarea celor nădăjduite..." (Evrei 11, 1).

Necesitatea credinței în procesul mântuirii personale este indicată în mod clar de Mântuitorul: "Cel ce va crede și se va boteza, se va mântui iar cel ce nu va crede se va osândi" (Marcu 16, 16). Ea este confirmată și de Sfântul Apostol Pavel astfel: "Fără credință este cu neputință a bineplăcea lui Dumnezeu" (Evrei 11, 6).

Prin credință îl acceptăm pe Iisus Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu intrupat "pentru noi și a noastră mântuire". Credința este, deci, o atitudine, un act spiritual complet, care implică alipirea întregii noastre ființe sau iubirea totală față de Iisus Hristos. Ea reprezintă din partea omului răspunsul afirmativ dat chemării lui Dumnezeu, adresată nouă

prin Cuvântul Său și care se naște în noi prin ascultarea Lui: "Credința este din auzire iar auzirea prin cuvântul lui Hristos" (*Romani* 10, 17). Prin "credința lucrătoare prin iubire" (*Galateni* 5, 6), ne deschidem continuu chemării lui Dumnezeu și harului Său și conlucrăm cu El pentru mântuirea și desăvârșirea noastră în Hristos. Aceasta este credința în înțelesul cuprinzător, deplin, ca angajare și alipire a întregii noastre ființe la Persoana, cuvântul și lucrarea lui Iisus Hristos, care se manifestă prin fapte de iubire și dăruire față de Hristos și față de semenii.

Sfânta Scriptură afirmă legătura interioară dintre credință și faptele bune, ca factori ai mântuirii, definind îndreptarea și viața veșnică drept urmări ale credinței (*I Ioan* 5, 10; *Romani* 5, 2) sau ale iubirii (*I Ioan* 3, 14; 4, 7 și 16) sau ale păzirii poruncilor divine (*I Ioan* 3, 23-24) sau ale credinței și faptelor (*Iacob* 2, 24), căci credința vie se arată în fapte (*Iacob* 2, 17 și 26).

Noțiunea credinței poate fi înțeleasă și într-un sens mai îngust, ca primire strict intelectuală, simplă și rece, a adevărului divin fără iubire, deci fără atașamentul integral al persoanei la adevărul cunoscut, fără căldura sentimentului și hotărârea voinței, fără dispoziția internă care alipește de Hristos și din care izvorăsc în mod firesc faptele bune. Astfel de credință nu mântuiește, desigur, căci ea este credință moartă (*Iacob* 2, 26). Acest fel de credință posedă și diavolul și se cutremură, neputându-se îndoi de existența lui Dumnezeu (*Iacob* 2, 19) dar nu se pot mântui căci nu pot iubi pe Dumnezeu și lucrurile Lui (T.D.S., vol. 2, p. 710).

Atunci când Sfântul Apostol Pavel vorbește de credința care îndepărtează are în vedere credința în înțelesul deplin, nedespărțită de iubire și manifestată în fapte de dăruire, ca de exemplu credința lui Avraam, iar faptele pe care el le exclude nu sunt faptele bune, ci faptele Legii vechi (*Romani* 3, 28; *Galateni* 2, 16), care nu ne pot îndrepta. Credința simplă, teoretică, chiar de ar muta și munții, fără dragoste nu e nimic (*I Corinteni* 13, 2).

H. Andrușos arată în Dogmatica sa (p. 262-263) că nu există o contradicție între Sfântul Apostol Pavel (*Romani* 1, 17) și Sfântul Apostol Iacob (*Iacob* 2, 21), deoarece Sfântul Apostol Pavel are în

vedere credința în înțelesul deplin, iar Sfântul Iacob ia credința în înțelesul obișnuit, de adeziune teoretică, pur intelectuală. Avându-se în vedere acest înțeles restrâns și obișnuit al noțiunii de credință, ca simplă adeziune teoretică, spunem că omul se îndreptează și se mântuiește prin credință și fapte bune.

Din punct de vedere teologic, credința se înțelege ca act și conținut: ca act credința este o lucrare teandrică sau sinergică, de alipire la Persoana, cuvântul și opera de mântuire a lui Iisus Hristos și de primire și de însușire a tot ceea ce a revelat El; ca și conținut credința reprezintă tot ceea ce a descoperit Mântuitorul Hristos și a transmis prin Sfinții Apostoli iar Biserica a definit în sinoadele ecumenice și prin consens, privind economia mântuirii și îndumnezeirii noastre în Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică.

Sfinții Părinți răsăriteni disting, fără să separe, între credința din auzite și credința din vedere: "Alta este credința cea de obște a dreptcredincioșilor, adică dogmele drepte despre Dumnezeu și despre faptele Sale inteligibile și sensibile, precum cu harul lui Dumnezeu, le-a primit sfânta și soborniceasca Biserică și alta cea a vederii, adică a cunoștinței, care nu se împotrivesc celei ce o naște pe ea, ci o face și mai sigură. Cea dintâi am învățat-o din auz, moștenind-o de la Părinții binecredincioși și de la învățătorii credinței dreptmăritoare iar cea de-a doua vine prin aceea că credem drept și ne temem de Domnul în Care am crezut." (Sfântul Isaac Sirul, *Cuvântul* 19, p. 65, cit. la Sfântul Petru Damaschin, *Învățătura duhovnicească*, 2, „Filocalia”, vol. 5, p. 194).

Credința din vedere, care este mai sigură decât cea din auzite, reprezintă cunoașterea, de fapt, a realităților dumnezeiești, prin lucrarea poruncilor și a virtuților; acest fel de credință implică ontologic faptele bune, în care se actualizează credința.

b. Faptele bune

Întrucât credința este nedespărțită de iubire, ea este urmată, concretizată și împlinită în faptele bune, pe care credinciosul le săvârșeste cu puterea harului divin, sălășluit în el la Botez.

Creșterea în viața cea nouă în Hristos, prin împreună-lucrarea (sinergia) cu harul dumnezeiesc, poate avea loc doar prin împlinirea tuturor poruncilor și a virtuților, prin faptele bune, înțelese ca manifestări sau materializări ale credinței în Hristos. Faptele bune sunt acele fapte ale omului, izvorâte din credință și dragostea față de Dumnezeu și de semenii, săvârșite după voia lui Dumnezeu și în colaborare cu harul dumnezeiesc. Separarea sau opoziția între credință și fapte are ca efect golirea lor de sens și de eficacitate. Doar împreună sunt mărturii ale prezenței dinamice și eficiente a harului în persoana credinciosului, a angajării acestuia pe drumul ascendent al îndumnezeirii. Mântuitorul Hristos avertizează asupra ineficienței credinței formaliste și neurmăte de faptele iubirii creștine: "Nu tot cel ce-mi zice: 'Doamne, Doamne', va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu, care este în cer" (Matei 7, 21).

Prin faptele bune, care actualizează și concretizează credința, se consolidează relația personală și comunitară, nu numai cu aproapele, ci cu însuși Iisus Hristos: "Întrucât ați făcut unuia dintre acești frați prea mici ai Mei, Mie Mi-ați făcut" (Matei 25, 40).

În momentul săvârșirii faptelor bune punem în lucrare, mai mult decât în actul credinței, harul primit la Botez, pentru că numai așa împlinim efectiv poruncile, pentru care am primit puterea. "Din acest moment, sinergia este posibilă iar credința se transformă în experiență conștientă, în practicarea virtuților, a faptelor bune. Roadele harului se manifestă în măsura în care credinciosul se angajează liber în împlinirea poruncilor divine. De aceea, înfăptuirea, punerea în practică a credinței, nu este ceva accidental sau indiferent." (Pr. prof. Ioan Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, p. 155).

Sfânta Tradiție afirmă interdependența dintre credință și fapte bune, relația interioară care le unește și care rezidă în sinergia dintre harul divin și voința liberă a omului. Sfântul Chiril al Ierusalimului precizează: "Evluvia constă din două lucruri: din dogme pioase și din fapte bune. Nici dogmele fără fapte bune, nici faptele împlinite fără dogme pioase nu sunt bine primite de Dumnezeu" (Cf. *T.D.S.*, vol. 2, p.

712). Sfântul Ioan Gură de Aur atrage atenția asupra ineficienței credinței neîntropate în fapte bune: "Credința fără fapte este numai o formă fără putere. Credința dreaptă fără fapte este ca un trup frumos și înfloritor, care n-are putere, ci este asemenea trupurilor pictate". (*Ibidem*, loc. cit).

Prin faptele bune se evidențiază așadar, conlucrarea dintre energiile divine necreate și energiile umane care se împletesc într-o singură acțiune teandrică, sinergetică. Doar așa se poate manifesta în mod integral și personal iubirea față de Dumnezeu și cea față de semenii, după modelul pe care Dumnezeu însuși l-a descoperit prin întruparea și jertfa pe cruce, pentru noi.

Sintetizând cele anterioare, putem afirma că îndreptarea sau mântuirea subiectivă se realizează prin harul divin, împărțit de Mântuitorul Iisus Hristos, prin Duhul Sfânt, cu care credinciosul conlucrează în mod liber prin credință și fapte bune. Mântuirea subiectivă ca însușire liberă și personală a operei răscumpărătoare săvârșită de Fiul lui Dumnezeu întrupat este, în același timp, sălășluirea sacramentală și morală a lui Hristos în noi și creșterea neîncetată a noastră în Hristos prin puterea Duhului Sfânt.

2. Diferențe confesionale

a. Doctrina romano-catolică despre condițiile subiective ale îndreptării și critica ortodoxă.

Specificul acestei doctrine constă în teoria meritelor, meritelor prisositoare și a indulgențelor, definite la Conciliul de la Trident (1545-1562), în vigoare, cu mici modificări, până astăzi.

În ceea ce privește prima condiție, credința, se face distincție între "fides informata", credința nedeplină, ca simplă adeziune la adevărurile revelate și "fides formata", credința justificatoare, străbătută de iubire și manifestată în fapte bune.

A doua condiție subiectivă, reprezentată de faptele bune, este înțeleasă în mod diferit de teologia ortodoxă, deoarece este caracterizată de aceeași concepție juridică și exterioristă, întâlnită în mântuirea obiec-

tivă. Mai întâi, faptele bune sunt considerate fapte meritorii, întrucât pe baza lor se obține de la Dumnezeu un drept la recompensă, ceea ce îl obligă pe Dumnezeu să îl răsplătească pe om. Meritul este rezultatul eforturilor omului în stare de grație, care dă dreptul la recompensă din partea lui Dumnezeu sau la echivalentul faptei sale.

În al doilea rând, doctrina catolică despre merite a condus la teoria meritelor prisositoare ale sfinților. Această teorie este fundamentată pe separația pe care o fac romano-catolicii între poruncile lui Dumnezeu și sfaturile evanghelice. Prin împlinirea sfaturilor evanghelice, credinciosul dobândește un merit prisositor, adică un surplus, care depășește trebuința lui de fericire veșnică. În acest caz, surplusul care este definit "fapte suprameritorii" (*erga supererogatoria* în limba latină) se adună în "tezaurul meritelor prisositoare", administrat de Biserică, inclusiv prin practica indulgențelor. Prin această practică, Biserica, prin papă și cardinali, trece meritele prisositoare altor credincioși, cu merite mai puține, asigurându-le mântuirea. De aici și concluzia potrivit căreia în procesul mântuirii subiective, la faptele bune personale ale credinciosului se adaugă, prin intermediul Bisericii, surplusul faptelor bune săvârșite de cei sfinți.

În al treilea rând, prin indulgență se înțelege favoarea pe care o acordă Biserica, iertând total sau parțial pedeapsa păcatelor. Doctrina catolică face o separație între păcatele grele și cele ușoare, precum și între vina păcatelor și pedeapsa lor. Păcatele grele atrag după ele atât vina cât și pedepse veșnice și temporale; cele ușoare atrag doar pedepse temporale. Prin Taina Pocăinței se iartă vina păcatelor grele și a celor ușoare, precum și pedepsele veșnice ale păcatelor. Pentru cele temporale ale ambelor categorii de păcate, penitentul trebuie să dea satisfacție lui Dumnezeu prin anumite fapte; în caz contrar, el va merge în purgatoriu. Există însă, posibilitatea de a scăpa de satisfacția cuvenită pe pământ sau de pedeapsa din purgatoriu prin cumpărarea de indulgențe. Cu alte cuvinte, ceea ce nu poate obține penitentul prin pocăință, poate obține de la papa prin indulgențe. (*T.D.S.*, vol. 2, p. 730-734).

În mod total diferit față de această concepție catolică eronată despre merite și supramerite, teologia ortodoxă se exprimă în termeni de "vrednicie" și "nevrednicie" în privința relației personale cu Dumnezeu. Vrednicia nu este un merit, ci o stare adecvată de curăție a sufletului și a trupului, cu ceea ce primim de la Dumnezeu, harul și darurile Sale. Ea se exprimă antinomic: credinciosul este vrednic, întrucât s-a curățit, s-a pregătit, a făcut pocăință, dar totuși nu e vrednic să primească trupul și sângele Mântuitorului, deoarece curăția lui nu este pe măsura sfințeniei a ceea ce primește. Prin urmare, vrednicia nu este merit, ci o dispoziție, o capacitate, o deschidere a credinciosului spre Dumnezeu și ea se realizează prin conlucrarea noastră cu harul. În mod negativ, vrednicia se arată prin smerenie și lipsă de patimi, iar în mod pozitiv prin iubire și rodire de virtuți. Astfel, în timp ce concepția catolică despre merit este concepută în spirit juriic, fundamentându-se pe noțiunea de dreptate și creând raporturi juridice și exterioriste între om și Dumnezeu, învățătura ortodoxă despre vrednicie păstrează o dimensiune duhovnicească, întrucât se întemeiază pe iubire, raportul sau relația cu Dumnezeu fiind de natură moral-spirituală.

Teoria catolică a transformat cu totul relația de iubire a omului cu Dumnezeu într-un raport contractual. Tot ceea ce face omul nu mai face din iubire, din nevoia de comuniune, ci din dorința de a obține răsplata, care îi revine automat în urma faptelor bune săvârșite doar pe temeiul dreptății.

Referitor la câștigarea vredniciei de către credincios, trebuie precizat că nevoința, efortul voinței nu este un efect, ci numai o pregătire pentru roadele Duhului Sfânt. Uneori credinciosul este "părăsit" de har, tocmai ca să-și recunoască limitele acestui efort. (cf. Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 116).

Meritul anulează în om smerenia iar în smerenie nu pretinzi nimic de la Dumnezeu, ci te consideri cel mai nevrednic. "Dumnezeu cel fără lipsuri și preaplin, nu are nevoie de bunătățile omului, ci El dăruiește din belșug în dar pentru toți cei care voiesc aceasta cu mulțumire... Deci dacă te ostenești ca un îndatorat, ca un datornic pentru toate, bine faci,

dar dacă socotești că-L faci pe Dumnezeu dator pentru bunătățile pe care crezi că le săvârșești, ai rătăcit de la calea cea dreaptă.” (Sfântul Ioan Carpatiul, *Cuvânt ascetic*, “Filocalia”, IV, p. 160).

Spre deosebire de merit, smerenia consideră că nu a făcut nicio dată destul ca să merite răsplata: “Când veți face toate cele poruncite vouă, să ziceți: Slugi netrebnice suntem, căci am făcut ceea ce eram datori să facem”. (Luca 17, 10). În timp ce smerenia socotește faptele săvârșite mai mici, meritele le socotesc mai mari și prin acesta omul a pierdut totul, fiindcă faptele bune fără smerenie nu au valoare: “Prin fapte bune noi ne deschidem tot mai mult lui Dumnezeu și nu vrem să dobândim altceva decât pe Hristos însuși, prin simțirea prezenței Sale harice... Ființa tuturor virtuților este însuși Hristos”. (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, VII, p. 185).

Diferența esențială între concepția catolică și cea ortodoxă cu privire la merite și fapte bune provine din aceea că, în timp ce romano-catolicii consideră că omul în viața viitoare va obține de la Dumnezeu o seamă de bunuri supranaturale dar create, învățătura ortodoxă afirmă că omul îl obține pe Dumnezeu însuși. Viața viitoare este viața de comuniune cu Dumnezeu. Dacă poți obține de la cineva anumite bunuri prin revendicări juridice, pe el însuși, ca persoană liberă, îl poți obține doar prin iubire (cf. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. 2, p. 65).

În privința meritelor prisositoare, teologia ortodoxă respinge această teorie, întrucât ea denaturează însuși scopul vieții creștine, care este același pentru toți: mântuirea prin har și asemănarea cu Dumnezeu, care nu are capăt, fiind o creștere neîncetată în Hristos până la smerenia și desăvârșirea Lui; noi trebuie să creștem de la starea de pruncie duhovnicească, până la măsura vârstei deplinătății lui Hristos. “Inima omenească așa a fost zidită, mare și largă, pentru a putea cuprinde pe însuși Dumnezeu. Nimic nu ne poate sătura și pune capăt dorințelor noastre, ci veșnic rămânem însetați.” (Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, ed. 1946, p. 63). În același sens se exprimă și Simeon Metafrastul: “Temelia creștinismului este că, chiar dacă ar fi împlinit

cineva toate dreptățile, să nu se bizuie pe aceasta, nici să se încreadă, nici să-și închipuie că a făcut ceva mare. Chiar dacă s-a făcut părtaş de har, să nu-și închipuie că a ajuns la ceva, nici să se socotească sătul, ci să flămânzească și să înseteze și mai mult, să plângă și să aibă inima zdrobită cu totul.” (*Parafrază la Macarie Egipteanul*, “Filocalia”, vol. 5, p. 362).

În teoria meritelor prisositoare avem, prin urmare, o exagerată înălțare a omului (maximalism antropologic) și o uitare a iubirii și smereniei, de care credinciosul trebuie să dea dovadă permanent în fața lui Dumnezeu, și, în același timp, o necunoaștere a capacității infinite a naturii umane de progres duhovnicesc. Referindu-se la urcușul duhovnicesc neîncetat spre desăvârșire, ce stă în fața credincioșilor, Sfântul Apostol Pavel afirmă: “Fraților, eu nu mă socotesc să fi ajuns, ci una fac: cele dinapoi uitându-le și spre cele dinainte întinzându-mă, la țintă alerg, la cununa dumnezeieștii chemări de sus, întru Hristos Iisus” (*Filipeni* 3, 13-14).

b. Doctrina protestantă despre condițiile subiective ale îndreptării și critica ortodoxă

Reformatorii au respins exagerările catolice cu privire la faptele bune, la merite prisositoare și la indulgențe, trecând în extrema opusă și maximalizând rolul unic al credinței în procesul justificării. Pe linia inaugurată de reformatori, protestanții de toate nuanțele consideră până astăzi că faptele urmează îndreptării prin credință și de aceea nu dețin o valoare soteriologică în sine și nu contribuie cu nimic la mântuire, ele reprezentând doar o confirmare a credinței.

Două sunt argumentele pe care teologia protestantă le aduce în sprijinul concepției despre “sola fide” (mântuirea numai prin credință):

1. Omul căzut în păcat nu mai poate face nimic bun, iar mântuirea o poate obține doar prin credință, care este dăruită de Dumnezeu prin ascultarea cuvântului;

2. Faptele bune urmează îndreptării prin credință. Numai credința, pe care o primește prin ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, îl aduce pe

om la cunoașterea păcatului și îi deschide inima pentru primirea harului iertării de la Dumnezeu.

Față de concepția romano-catolică, Luther a inversat raportul dintre credință și iubire: nu iubirea este cea care însuflețește credința, ci tocmai credința însuflețește iubirea, care este ulterioară. Dumnezeu justifică pe om pentru că acesta crede și nu pentru că iubește. Credința în concepția lui Luther nu este un act sinergetic, ci este exclusiv darul lui Dumnezeu, care o sădește în sufletul credinciosului odată cu ascultarea cuvântului Său și prin care se primește harul iertării sau grației.

Puterea justificatoare a credinței nu constă în aceea că ea se manifestă prin iubire, ci în faptul că ea rămâne la fel de mare și nu crește prin iubire. (*T.D.S.*, vol. 2, p. 735).

Din opoziție față de catolici, protestanții au respins, așadar, orice valoare a faptelor bune pentru mântuire, considerându-le ca fapte ale Legii vechi, pătate de mândrie și de egoism, chiar păgubitoare, deoarece dau omului încrederea că mântuirea depinde de el. Melancton ajunge să afirme: "Orice faci, chiar dacă păcătuiești pe față, nu te uita la faptele tale, ci la făgăduința lui Dumnezeu, căci ai în ceruri nu un Judecător ci un Tată, căruia îi stai la inimă". Mai târziu, el va reveni în "*Confessio Augustana*" și va considera faptele bune necesare mântuirii, fiindcă prin ele se susține și se întărește credința; pentru această afirmație el a fost, însă, criticat aspru de adepții lui Luther. Aceștia și-au impus concepția lor în "*Formula de Concordie*" (1580) în termenii următori: "Credem, învățăm și mărturisim că faptele bune trebuie să fie cu totul respinse, nu numai când e vorba de justificarea prin credință, ci și când e vorba de mântuirea noastră veșnică." (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 742).

Concepția protestantă susține, așadar, că faptele bune urmează în mod natural credința, dar nu sunt necesare pentru justificare sau mântuire.

Doctrina catolică și cea protestantă despre credință și fapte bune este diferită de învățătura ortodoxă în primul rând datorită dimensiunii juridice sau legaliste, ce o caracterizează, în aceeași măsură ca și în cazul doctrinei despre răscumpărare. "Concepția apuseană despre obținerea mântuirii pe seama noastră într-un mod juridic face de prisos

faptele noastre (protestantism) sau le consideră și pe ele ca un adaos la echivalentul juridic achitat de Hristos pentru păcatele noastre (catolicism)...Nici unul, nici altul nu vede mântuirea adusă de Hristos ca bază a unei refaceri reale a omului în comuniune cu Dumnezeu. Numai faptele izvorâte din iubire, al cărui izvor în noi este iubirea lui Hristos, au un rost în mântuirea noastră". (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. 2, p. 369).

Concepția despre harul creat din teologia catolică are drept urmare separația dintre credință și fapte bune, precum și între credincios și starea de fericire de dincolo; omul este despărțit de Hristos.

În opoziție cu doctrina catolică, protestanții au urmărit să instituie o relație directă, personală, între om și Dumnezeu prin credință, numai că au omis faptul că iubirea trebuie unită cu credința. În concepția ortodoxă despre îndreptare, faptele bune au un alt sens decât acela de a confirma îndreptarea de la Dumnezeu sau de a obține un merit și anume unul ontologic, de consolidare a ființei umane și de prefacere în asemănare cu Hristos până la desăvârșire.

Teologia protestantă consideră credința ca dar al lui Dumnezeu, iar faptele bune ca acte ale omului prin care ar motiva sau ar justifica ceva de la Dumnezeu, motiv pentru care le resping, punându-le pe același plan cu faptele Legii vechi. (*Romani* 3, 22 și 28; *Galateni*, 4, 6); de aceea în protestantism faptele bune nu dețin o valoare soteriologică.

În timp ce creștinismul apusean nu a putut depăși dualismul dintre credință și fapte, pentru Ortodoxie faptele nu sunt altceva decât credința în actualitate.

Faptele bune sunt înțelese în teologia ortodoxă ca având un rol de modificare a firii; efectul lor se întoarce asupra firii din care pornesc. De aici și legătura dintre ele și credință, care și ea reprezintă semnul unei noi stări a firii umane. Credința este începutul modificării formei, care se continuă și se adâncește prin fapte, în ambele fiind prezent harul Duhului Sfânt, care lucrează de la Botez asupra firii umane.

Spre deosebire de teologiile eterodoxe, teologia ortodoxă are un concept elastic despre fire, o viziune dinamică și duhovnicească în

același timp. Ea consideră natura umană capabilă de o modificare, de o creștere prin eforturile omenești, susținute de harul divin. În catolicism se admite mai puțin acest lucru, datorită concepției rigide despre fire sau natură, care este concepută ca fiind rigidă, invariabilă. De aceea în concepția lor faptele bune nu au rostul de a modifica firea, ci numai al unui preț pentru mântuire, ele rămânând exterioare omului. Concepția protestantă susține și ea această neschimbabilitate a firii umane, doar că ea înțelege firea cea căzută în păcat, nu cea creată bună de Dumnezeu. Considerând că faptele nu pot modifica firea umană și în același timp că ar fi nedemn pentru Dumnezeu să le ceară ca preț de schimb pentru mântuire, le-a negat total valoarea pentru mântuire.

Pentru teologia și spiritualitatea ortodoxă, harul, credința și faptele bune sunt atât de unite între ele în procesul îndreptării sau al mântuirii subiective, încât omul credincios le trăiește ca un tot unitar, ca pe un ajutor continuu al lui Dumnezeu în urcarea, treaptă cu treaptă, a scării virtuților, prin care omul se unește tot mai adânc cu Hristos, în perspectiva transfigurării și a îndumnezeirii sale.

Bibliografie

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Condițiile mântuirii*, în rev. "Studii Teologice.", 1951, nr. 3-4;
2. Idem, *Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică*, în rev. "Ortodoxia", 1954, nr. 4;
3. Idem, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea*, în rev. "Ortodoxia", 1972, nr. 2;

XII. CINSTIREA SFINTILOR ÎN BISERICĂ

1. Sfințenia sau îndumnezeirea, împlinirea persoanei umane și realizare a asemănării cu Dumnezeu.

Cea mai evidentă dovadă a posibilității realizării mântuirii subiective sau a îndreptării de către credincioși în Biserică prin Sfintele Taine o constituie existența sfinților și în primul rând a Maicii Domnului, Născătoarea de Dumnezeu și Pururea Fecioara Maria.

Sfinții pe care Biserica îi cinstește sunt acele persoane umane, care prin har, credință și fapte bune au transformat chipul lui Dumnezeu în asemănare cu El, punând început procesului de îndumnezeire, care începe aici, pe pământ și se desăvârșește în eternitatea Împărăției Prea Sfintei Treimi. Conținutul îndumnezeirii sau al asemănării cu Dumnezeu îl constituie sfințenia lui Dumnezeu sau, mai concret, sfințenia Mântuitorului Iisus Hristos, de care se împărtășesc cei îndreptați prin harul Duhului Sfânt, care întrupează în viața lor sfințenia lui Hristos.

Din punct de vedere dogmatic, noțiunea de sfințenie este utilizată cu referire la: Dumnezeu, Mântuitorul Hristos și credincioși. (Duhul Sfânt ne sfințește împărtășindu-ne sfințenia lui Hristos, concretizată în îndumnezeirea și transfigurarea Trupului Său).

a. Despre sfințenia lui Dumnezeu s-a tratat la dogma Sfintei Treimi, ea reprezentând un atribut natural sau ființial, care, în mod negativ înseamnă lipsa oricărei imperfecțiuni în Dumnezeu, iar în mod pozitiv îl definește pe Dumnezeu ca puritate sau curăție absolută, în contrast cu necurăția păcatului.

b. Sfințenia Mântuitorului Hristos, care are un dublu aspect: El este sfânt și izvor al sfințeniei ca Dumnezeu desăvârșit (sfințenia firii dumnezeiești și a ipostasului divin) și în același timp ca Om (sfințenia firii Sale umane, îndumnezeită prin unirea ipostatică). De aceea El este Binele absolut întrupat, sfințenia lui Dumnezeu înomenită, Sfântul care sfințește pe toți și pe toate (Evrei, 10, 14).

În această dublă calitate, de izvor al sfințeniei divine și umane, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, are o poziție centrală, atât în

procesul mântuirii obiective, cât și al celei subiective. Numai prin participare la sfințenia Lui, prin puterea Duhului Sfânt, ne sfințim și noi, împărtășindu-ne personal și comunitar, de această sfințenie. Negativ, sfințenia lui Hristos este lipsa de orice păcat, puritatea sau curăția absolută iar pozitiv este sfințenia lui Dumnezeu, îmbrăcată în haina omenească, care se împărtășește tuturor prin iubire. (Pr. prof. Ioan Ică, *op.cit.*, vol. 2, p. 103).

Sfințenia Mântuitorului Hristos nu e una dobândită, ci ea aparține ființei Lui, pentru că El este identic cu sfințenia însăși. El însuși este Sfântul, atât prin firea divină cât și prin cea umană. Fiul lui Dumnezeu nu S-a întrupat doar pentru a fi și a rămâne obiectul adorării noastre, ci ca să ne sfințească pe noi. (Ioan 17, 19). În Hristos firea omenească s-a îndumnezeit total, umplându-se de energiile divine necreate (Ioan 17, 10) iar noi trebuie să participăm la sfințenia Sa. (Evrei 12, 10).

c. Sfințenia credincioșilor sau sfințenia creștină este participarea la sfințenia lui Hristos în mod sacramental și moral în Biserică, prin Sfintele Taine și prin împlinirea poruncilor. Sfințenia creștină reprezintă întruparea sfințeniei lui Hristos în viața noastră, ea este darul lui Dumnezeu și o stare existentă în noi de la Botez (sfințenia baptismală sau sacramentală), dar în același timp ea este și un imperativ, o poruncă, o țință, o misiune de îndeplinit în sens de sfințenie morală: "Fiți sfinți și voi înșivă în toată petrecerea vieții" (I. Petru 1, 15); "Sfințiți-vă și veți fi sfinți" (Levitic 11, 44). Sfințenia creștină constituie din punct de vedere ontologic împlinirea persoanei umane sau desăvârșire ei, din puterea lui Dumnezeu, Cel ce este izvorul și modelul suprem al sfințeniei: "Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este" (Matei 5, 48).

În opinia unor teologi, sfințenia creștină are următoarele caracteristici: 1. depășirea stării de creatură, cu simțirea prezenței divine, cu depășirea legilor naturale și schimbarea (metanoia) firii umane; 2. nepătimirea sau depășirea cercului vicios al patimilor; 3. trăirea mistică, la o înaltă fervoare duhovnicească; 4. împodobirea propriului chip cu virtuțile (cf. Pr. conf. dr. George Remete, *op.cit.*, p. 277).

Toate aceste atribute își au începutul în Taina Sfântului Botez, prin care ne îmbrăcăm în Hristos (Galateni 3, 27), în puritatea, sfințenia și dreptatea Lui. De aceea în Noul Testament toți credincioșii sunt numiți sfinți: "Tuturor celor ce sunteți în Roma...chemați sfinți" (Romani 1, 7); "Celor numiți sfinți..." (I Corinteni 1, 2). Sfântul Apostol Pavel se adresează tuturor creștinilor, numindu-i sfinți, înțelegând aici sfințenia ca dar al lui Dumnezeu, însă, în același timp, îi și îndeamnă să fie sfinți, luând sfințenia ca un imperativ moral.

Din punct de vedere dogmatic, posibilitatea realizării sfințeniei de către persoana umană a fost exprimată în Sfânta Tradiție prin cuvintele inspirate ale (Sfântului Irineu), reluat de (Sfântul Atanasie cel Mare): "Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască". Așadar, temeiul prim al realizării sfințeniei în plan uman îl constituie întruparea Mântuitorului Hristos. Celelalte etape, jertfa, învierea și înălțarea au desăvârșit lucrarea de îndumnezeire a firii umane în Persoana Logosului divin întrupat. Acest proces de îndumnezeire (transfigurare) din Persoana Mântuitorului se repetă cu fiecare dintre noi, începând cu taina Sfântului Botez, prin care ne îmbrăcăm în Hristos, devenind hristofori. Puterea realizării vieții noi, viață de sfințenie, ne-o dă Sfântul Duh prin harul dumnezeiesc.

Locul manifestării harului divin în persoana credinciosului este "noul", pe care este centrat chipul lui Dumnezeu în om. Din minte harul iradiază în inima omului, iar când plinătatea harului se revărsă în afară, el pătrunde din sfera spiritualului în cea a materialului și atunci însuși trupul participă la prefacerea din muritor în nemuritor, din stricăcios în nestricăcios. Prin revărsarea razelor celor necreate ale Duhului Sfânt în tot trupul, acesta se face el însuși izvor de bună mireasmă, taumaturg și teofor.

Principalele roade ale sfințeniei sunt iubirea nemărginită față de Dumnezeu și față de oameni, precum și starea de nepătimire. Ele sunt însă mult mai numeroase (cf. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. 1, p. 269-272) și le aflăm descrise pe larg în cele două antologii unice ale spiritualității ortodoxe, Filocalia și Patericul.

2. Cinstirea sfinților în general și a Maicii Domnului în special.

Potrivit învățurii de credință ortodoxe, aceia dintre creștini, care au dus o viață de excepție în cadrul Bisericii, evidențiindu-se prin fapte morale deosebite, exemplare și care s-au învrednicit de facerea de minuni, în timpul vieții sau după trecerea la cele veșnice, sunt considerați sfinți și li se cuvine o cinstire, numită venerare (dulia în limba greacă). Cinstirea Maicii Domnului se numește supravenerare (hiperdulia), în timp ce lui Dumnezeu I se aduce o cinstire absolută, unică, numită adorare (latreia în limba greacă). De precizat faptul că cinstirea adusă sfinților nu se separă, în Ortodoxie, de cinstirea adusă lui Dumnezeu, deoarece pe sfinți îi cinstim prin Dumnezeu și pentru Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu însuși i-a numit "prietenii și casnici ai Lui". În acest sens, cinstirea sfinților reprezintă o cinstire indirectă adusă lui Dumnezeu, așa cum se afirma încă din Vechiul Testament: "Lăudați pe Dumnezeu întru sfinții Lui" (*Psalms* 150).

Biserica e comuniunea sfinților, o comuniune a celor sfinți cu cei ce se sfințesc. Cei ce se sfințesc se roagă către cei sfinți și încearcă să le imite viața. Nimeni nu se mântuiește singur ci numai în comuniune neîntreruptă cu ceilalți și cu Hristos. Creștem în iubirea și sfințenia lui Hristos sau sfințenia Sa strălucește tot mai mult în toți.

În teologia și în spiritualitatea ortodoxă s-a afirmat totdeauna că sfinții au întrupat sacramental și moral sfințenia lui Hristos, că sunt slăviți de Dumnezeu și duc o viață fericită în cer și de aceea ei sunt cinstiți de Biserică printr-un cult special.

În sens general, toți credincioșii botezați sunt chemați să devină sfinți; în sens restrâns, sfinți sunt toți cei care au fost preamăriți de Dumnezeu.

Deși cinstirea sfinților în Biserică începe din epoca apostolică, Biserică a dogmatizat abia la Sinodul al VII-lea Ecumenic despre această învățătură, hotărând astfel: "Cine nu mărturisește că toți sfinții cei ce au plăcut lui Dumnezeu, atât cei dinaintea de Lege cât și cei de sub Lege și cei de sub Har, sunt vrednici de cinstire după trup și după suflet, ori nu face rugăciune către sfinți, ca spre unii ce au voie să mijlocească

pentru lume, după Tradiția Bisericii, să fie anatema". (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 759).

Temeiurile cinstirii sfinților sunt prezentate pe larg la disciplina Misiologie. Din punct de vedere dogmatic îi cinstim pe sfinți deoarece Dumnezeu a strălucit prin ei sau în viața lor; îi cinstim pentru că simțim prezența și lucrarea harului mântuitor în ei, fiindcă, în această viață, s-au încununat cu virtuți, făcându-se pentru noi toți exemple vii; pentru dragostea lor și grija ce ne-o poartă și pentru mijlocirea lor neîncetată la Dumnezeu pentru noi.

Biserica a stabilit următoarele forme ale cinstirii sfinților pe baza Revelației divine: venerarea, invocarea în rugăciune și imitarea pildei vieții lor.

Diferențele confesionale cu privire la cinstirea sfinților își au originea în concepția despre îndreptare, specifică fiecărei Biserici și Confesiuni. Astfel, în romano-catolicism, "începând cu sec. X-XII, odată cu apariția statuiilor sfinților, sfințenia a fost închisă, limitată în cadrele lumii create, devenind cu timpul o categorie aproape numai etică. Ca o reacție față de această materializare a sfinților, Reforma protestantă a trecut la extrema opusă, negând total posibilitatea sfințirii omului în lumea istorică și, deci, valabilitatea oricărui cult față de sfinți." (Pr. prof. G. Remete, *op.cit.*, p. 279).

Respingerea învățurii despre cinstirea sfinților de către teologia protestantă se explică prin confuzia pe care aceasta o face între mântuirea obiectivă și cea subiectivă, ultima fiind de fapt ca și inexistentă, atât datorită concepției eronate despre ștergerea chipului divin din om prin păcatul strămoșesc, cât și a celei despre predestinație.

Din punct de vedere ortodox, Mântuitorul Iisus Hristos este singurul mijlocitor către Dumnezeu - Tatăl în mântuirea obiectivă. (I *Timotei* 2, 5); mijlocirile sfinților trebuie înțelese în contextul mântuirii subiective, în care comuniunea tuturor membrilor Bisericii este foarte importantă: "Lucrați cu frică și cu cutremur la mântuirea voastră" (*Filipeni* 2, 12).

În cadrul învățării ortodoxe despre cinstirea sfinților, un loc special îl ocupă preacinstirea sau supravenerarea Maicii Domnului. Motivele acestei cinstiri mai presus decât toți sfinții le aflăm în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. Profețiile mesianice din Vechiul Testament vestesc rolul important care îi va reveni Sfintei Fecioare Maria în întruparea Fiului lui Dumnezeu, adică în mântuirea obiectivă a omenirii (*Facere* 3, 15; *Isaia* 7, 14). În Noul Testament, Maica Domnului este cinstită de îngeri (*Luca* 1, 28: "Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei"), de oameni (Sfânta Elisabeta, mama Sfântului Ioan Botezătorul: "Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui Tău și de unde mie aceasta ca să vină la mine Maica Domnului meu?" *Luca* 1, 42-43; oameni din mulțime: "Fericit este pântecul care Te-a purtat și pieptul la care ai supt!" *Luca* 11, 27) și de însuși Mântuitorul Hristos, Care îi era supus în vremea copilăriei (*Luca* 2, 51); i-a îndeplinit rugămintea de la Căna Galileii (*Ioan* 2, 3) iar pe Golgota a încredințat-o ucenicului Său iubit (*Ioan* 19, 26).

Dogmatica ortodoxă a dezvoltat și sistematizat învățătura despre Maica Domnului pornind de la trei puncte principale, toate în legătură cu Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat: calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu, pururea-fecioria ei și cinstirea ei mai presus de toate fapțurile văzute și nevăzute. Accentul în teologia și spiritualitatea ortodoxă a fost pus întotdeauna pe calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Sfintei Fecioare Maria, evidențiind rolul ei unic în întruparea Fiului lui Dumnezeu și pe acest temei învățătura despre Maica Domnului trebuie numită teotokologie (de la Teotokos, Născătoare de Dumnezeu) și nu mariologie, ca în teologia romano-catolică, unde accentul este pus pe calitatea de pururea-fecioară. De altfel, în iconografia ortodoxă, Maica Domnului nu este înfățișată decât împreună cu Fiul său și Dumnezeu nostru, Mântuitorul Iisus Hristos, diferit de cultul romano-catolic, unde ea apare de cele mai multe ori singură.

Biserica romano-catolică a exagerat cultul Maicii Domnului, pe baza celor două dogme mariologice, lipsite de temei revelațional

(dogma Imaculatei Concepții sau a Neprihănitei Zămisliri din 1854 și cea a Înălțării cu trupul la cer, din 1950). La aceste erori dogmatice se adaugă proclamarea Sfintei Fecioare la conciliul Vatican II din 1965 drept "Mamă a Bisericii" (*Mater Ecclesiae*) și "Co-Redemptrix" (*Împreună-Mântuitoare*).

Prin această învățătură greșită, Sfânta Fecioară Maria este separată de Mântuitorul Hristos, ridicată deasupra Bisericii și așezată pe aceeași treaptă cu Fiul său. Această autonomie acordată ei, care are originea în antropocentrismul teologiei și spiritualității catolice, sugerează faptul că Sfânta Fecioară s-ar fi mântuit oarecum fără ajutorul Fiului său, fapt ce contravine Revelației divine, care ne arată că există un singur Mântuitor, Iisus Hristos.

Protestanții resping orice formă de cult adusă Maicii Domnului, considerând-o doar o femeie deosebită din istoria mântuirii.

Din punct de vedere ortodox, Maica Domnului a avut un rol special în realizarea mântuirii obiective, ea fiind "vasul ales al Întrupării" și are tot un rol deosebit și în mântuirea subiectivă a umanității, în calitate de mijlocitoare a noastră la Unicul Mântuitor, Domnul Iisus Hristos. Rugăciunile și mijlocirile ei, împreună cu ale tuturor sfinților sunt bine primite și ascultate de Mântuitorul, prin puterea Duhului Sfânt, iar ajutorul pe care El ni-l trimite prin sfinți, face să se adâncească legătura de comuniune a noastră cu sfinții, reflectând unitatea inconfundabilă a Bisericii.

3. Cinstirea sfințelor moaște, a sfințelor icoane, a sfintei cruci și a sfinților îngeri

a. Sfintele moaște sunt o consecință a lucrării harului divin asupra trupurilor sfinților. Puterea dumnezeiască a Mântuitorului Hristos, Cel cu care s-au unit sfinții atât în timpul vieții pământești, cât, în mod plenar, după moartea lor, menține trupurile în nestricăciune, ca o anticipare a trupurilor deplin pnevmatizate de după învierea generală.

Nestricăciunea sfințelor moaște, precum și facerea de minuni (tămăduiri) care se lucrează prin ele demonstrează faptul că sfântul, ca

persoană, dar mai ales harul Duhului Sfânt rămân în legătură cu trupul, așa încât cei ce se roagă în fața sfințelor moaște se roagă sfântului care este în cer, lângă Mântuitorul Hristos. Din punct de vedere dogmatic cinstirea acordată sfințelor moaște se îndreaptă spre persoană, așa cum se întâmplă și în cazul sfințelor icoane sau al sfintei cruci.

Temelii biblice pentru cinstirea sfințelor moaște și pentru puterea care iradiază din ele sau din trupul sfântului aflăm în cazul unui mort peste care s-a așezat trupul lui Elisei (IV Regi 4, 34-35). Alte mărturii scripturistice avem în Noul Testament, unde ștergarele Sfântului Apostol Pavel sau umbra Sfântului Apostol Petru făceau minuni asupra oamenilor (*Faptele Apostolilor* 19, 11-12; 5, 15).

Sfânta Tradiție atestă practica cinstirii sfințelor moaște de la începutul creștinismului. În "Martiriul Sfântului Policarp" (†156) se arată: "Noi am strâns osemintele lui ca pe un odor mai scump decât aurul și decât pietrele scumpe și le-am așezat unde se cuvine; aici ne vom aduna cu bucurie și Domnul ne va da nouă să sărbătorim ziua nașterii sale martirice" (*P.S.B.*, vol. 11, p. 33).

Faptul că primele biserici creștine au fost ridicate pe mormintele martirilor iar sfânta masă din altar și sfințele antimise conțin părțile din sfințele moaște atestă realitatea incontestabilă a prezenței harului Duhului Sfânt în trupurile sfinților, învrednicite de nestricăciune și în același timp dimensiunea eshatologică a credinței Bisericii, că trupurile înviate vor fi deplin pnevmatizate și transfigurate.

Respingerea de către protestanți a cultului sfințelor moaște este o consecință a concepției lor greșite despre îndreptare, despre căderea iremediabilă a omului, devenit incapabil de sfințire.

b. Cinstirea Maicii Domnului și a sfinților în general, include și sfințirea icoanelor, pictate de către Biserică ca reprezentări duhovnicești ale lor.

Pentru teologia ortodoxă, sfințele icoane sunt locul unei prezențe harice, confirmate de două elemente: pictarea lor în conformitate cu Canoanele stabilite de Biserică (Sinodul al VII-lea Ecumenic) și sfințirea lor de către Biserică, prin care se întemeiază legătura dintre ele și prototipul lor (Mântuitorul, Maica Domnului, Sfinții).

Prin icoană avem chipul evanghelic al lui Hristos, propovăduit de Sfinții Apostoli dar și prezența lui harică, prin Duhul Sfânt, între noi.

Cinstirea sfintei icoane nu se poate confunda cu idolatria, pentru că icoana înfățișează o persoană istorică, nu o faptură imaginată sau o personificare a forțelor naturii, ca în păgânism. Dar pe lângă dimensiunea anamnetică sau istorică a icoanei, Biserica afirmă și o dimensiune sacramentală a ei, prin sfințirea ei cu harul Duhului Sfânt, precum și una eshatologică, icoana indicând Împărăția lui Dumnezeu care va veni, deplina pnevmatizare a trupurilor înviate din acesta.

Temeliile biblice și dogmatice ale cinstirii sfințelor icoane sunt următoarele:

1. Teofaniile sau epifaniile, care demonstrează faptul că Dumnezeu se poate arăta prin materie, care este opera Lui, are un fundament spiritual și nu se opune unei prezențe spirituale sau harice;
2. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, între el și Modelul său divin rămânând o relație continuă;
3. Întruparea Fiului lui Dumnezeu prin care El a luat, pentru veșnicie, firea omenească și fața sau chipul omului, care a devenit un transparent al Dumnezeirii (Părintele Stăniloae);
4. Împărăția lui Dumnezeu inaugurată la Cincizecime în Biserică; icoana semnifică, prin dimensiunea ei eshatologică, transcendentul care coboară în imanent, harul divin care începe în istorie procesul îndumnezeirii omului și al sfințirii cosmosului, proces care se va desăvârși în eternitatea lui Dumnezeu cu cei dreți.

Biserica a confirmat tradiția cinstirii sfințelor icoane prin condamnarea ereziei iconoclaste la sinodul VII Ecumenic, hotărând: "Rânduim ca chipul cinstitei și de viață făcătoarei Cruci să se pună în sfințele biserici ale lui Dumnezeu... așa și cinstitele și sfințele icoane, zugrăvite în culori și de pietre scumpe și din altă materie potrivită făcute, precum icoana Domnului... și a Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu, ale sfinților îngeri... (aducând) nu adevărată închinăciune dumnezeiască; care se cuvine numai unicei Ființe dumnezeiești, ci cu cinstirea, după acel mod, care se dădea cinstitei Cruci... căci cinstirea care se dă chipu-

lui trece la prototip și cel ce se închină icoanei, se închină ființei (persoanei) celei închipuite de ea..." (cf. Pr. G. Remete, *op. cit.*, p. 285).

Biserica romano-catolică neacceptând doctrina energiilor divine necreate și nedezvoltând o teologie a prezenței lui Dumnezeu, a accentuat unilateral caracterul istoric al icoanelor, închizându-le în imanent în mod naturalist și arătând preferință pentru statui, care semnifică materia antonomizată sau închisă față de spirit, lipsită complet de dimensiunea pneumatică și cea eshatologică.

Protestantismul respinge până astăzi cultul sfințelor icoane, neînțelegând posibilitatea penetrării materiei de către harul Duhului Sfânt și a transmiterii acestui har de către Hristos către noi, prin cele văzute.

În schimb, Biserica Ortodoxă a elaborat o întreagă teologie a icoanei, având la bază teologia Întrupării și pe cea a Învierii lui Hristos, afirmând prin aceasta: realitatea înmormântării Fiului lui Dumnezeu și a păstrării în veci a firii umane în ipostasul său divin; prezența harică a Mântuitorului Hristos, prin sfânta Sa icoană în Biserică; începutul transfigurării și îndumnezeirii omului, care culminează în împărăția lui Dumnezeu; relația personală care se stabilește și se permanentizează între credincioși, Mântuitorul Hristos, Maica Domnului și sfinți, prin puterea Duhului Sfânt, prin intermediul sfințelor icoane.

c. Cinstirea sfintei cruci este inseparabilă de cinstirea sfințelor icoane, așa cum reiese din hotărârile Sinodului VII Ecumenic și din practica Bisericii. Dacă icoana Mântuitorului atestă în mod convingător realitatea întrupării sau a înmormântării Sale, sfânta cruce mărturisește fără echivoc realitatea jertfei unice de pe Golgota, care se actualizează în fiecare Sfântă Liturghie, în Biserică, prin Taina Sfintei Euharistii.

Teologia ortodoxă discernе trei sensuri ale sfintei cruci:

1. sensul istoric, altar de jertfă al Mântuitorului Iisus Hristos, pe care Și-a dat viața pentru răscumpărarea umanității;

2. sensul spiritual sau duhovnicesc, suferința sau pătimirea lui Hristos, chenoza extremă, în care S-a arătat iubirea maximă a lui Dumnezeu față de oameni;

3. sensul simbolic, semnul prin care credincioșii se închină, atunci când se roagă, actualizând și împropriindu-și starea de jertfă a lui Hristos, prin care pot duce o viață duhovnicească, care presupune o jertfă de sine permanentă.

Chiar dacă, înainte de creștinism, crucea era instrument de suferință și de rușine, ea a fost ridicată de Mântuitorul la vrednicia de a revela iubirea jertfelnică a lui Dumnezeu, care a șters păcatul adamic și a învins moartea: "Dumnezeu Și-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți, Și-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le rușineze pe cele tari" (I Corinteni 1, 27).

Temeiurile revelate ale cinstirii Sfintei Cruci sunt următoarele:

1. Crucea a fost prefigurată în Vechiul Testament ca mijloc de mântuire: lovirea Mării Roșii de către Moise cu toiagul în chipul crucii (Ieșire 14, 16); mâinile lui Moise întinse în chipul crucii în lupta cu amaleciții (Ieșire 17, 1-12); șarpele de aramă, prin care se vindeau cei mușcați de serpii veninoși (Numeri 21, 9).

2. În Noul Testament, crucea a devenit altarul de jertfă pe care Hristos a înfăptuit răscumpărarea neamului omenesc prin sângele Său. Ea este mijlocul prin care s-a înlăturat vrăjmășia dintre oameni și s-a făcut împăcarea lor cu Dumnezeu (Efeseni 2, 16; Coloseni 1, 20). Ea constituie și semnul biruinței lui Hristos asupra morții și semnul Fiului Omului, care se va arăta pe cer la Parusie (Matei 24, 30).

Sfânta Tradiție atestă, de la începutul Bisericii, mărturia apostolică și postapostolică despre importanța Sfintei Cruci. Dacă Sfântul Apostol Pavel se lauda în crucea Domnului (Galateni 6, 14) și o considera puterea lui Dumnezeu (I Corinteni 1, 18), Sfântul Policarp al Smirnei, ucenicul Sfântului Evanghelist Ioan, afirma: "Cel care nu mărturisește mărturia crucii, este de la diavol" (Epistola către Filipeni, p. 211, în P.S.B., vol. 1). Tertulian consemna, în secolul al III-lea, practica închinării credincioșilor: "Înainte și în timpul treburilor, când intrăm și ieșim, înainte și după somn, la toate lucrările noastre, la fiecare pas și la fiecare faptă, noi ne însemnăm cu semnul Sfintei Cruci" (De corona militis, III - IV). La rândul său, Sfântul Vasile cel Mare explică

modul transiterii practicii închinării sau a cinstirii Sfintei Cruci prin tradiția tainică, de origine apostolică, a Bisericii: "Ce temei scris au cei care speră în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemneze cu semnul crucii?...Nu provin toate acestea din învățătura părinților noștri păstrată în taină, care au știut bine că prin tăcere se păstrează caracterul sacru al tainelor? De altfel, cum era posibil să fie exprimat în scris sensul aceloră, pe care nici să le vadă nu este permis celor neinițiați?" (*Despre Sfântul Duh*, XXVII).

Sfântul Maxim Mărturisitorul, plecând de la sensul duhovnicesc al Sfintei Cruci, consideră că toate ființele și fapăturile, prin însăși finalitatea existenței lor, au o orientare hristocentrică prin cruce și de aceea cele văzute se cer după cruce, iar cele inteligibile au trebuință de mormânt (*Capete teologice*, I, 67, "Filocalia", vol. 2, p. 149).

Tradiția ortodoxă n-a separat crucea de înviere și tocmai de aceea n-a separat nici întruparea de îndumnezeire. "Numai în lumina învierii se vede realitatea tragică a Crucii și păcatului dar și puterea și stăpânirea lui Dumnezeu. Paradoxul credinței creștine stă tocmai în aceea că puterea lui Dumnezeu se arată în suferință, în cruce. Învierea a dat Apostolilor adevăratul sens al crucii, adâncimea sacrificiului dar și măreția iertării și iubirii divine" (Pr. prof. I. Bria, *D.T.O.*, p. 122).

Ca și în cazul sfințelor icoane sau al sfințelor moaște, protestanții resping cinstirea sfintei cruci, neadmitând că prin Sfânta Cruce mărturisim o prezență tainică a Mântuitorului Hristos între noi și o lucrare eficientă a harului mântuitor asupra celor care caută să-și apropieze în viața lor roadele Sfintei Cruci. Dacă luteranii o acceptă în Biserică, o fac doar înțelegând-o ca semn distinctiv al credinței creștine și nu ca o prezență hărică.

În catolicism, crucea trimite doar la momentul istoric al Răstignirii de pe Golgota; în Biserica Ortodoxă și în spiritualitatea ei, crucea reprezentată în cult cu raze, semnifică atât puterea jertfei lui Hristos, cât și puterea Învierii Lui și prin aceasta devine "semnul biruinței și al îndumnezeirii, al iubirii și al nemuririi" (Pr. conf. G. Remete, *op.cit.*, p. 288). De aceea în cultul ortodox crucea este prezentă alături de lumina

învierii, semnificată de lumânările aprinse, iar cinstirea Sfintei Cruci este inseparabilă de preamărirea învierii Domnului "Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, și sfântă învierea Ta o lăudăm și o mărim".

d. Cinstirea sfinților îngeri a fost confirmată, așa cum s-a menționat mai sus, la Sinodul VII Ecumenic, în solidaritate cu cinstirea sfinților, a sfintei cruci și a sfințelor icoane.

Sfinții îngeri s-au împărtășit de sfințenia lui Dumnezeu înaintea oamenilor, ei colaborând cu harul divin, iar cei care n-au colaborat au căzut din comuniunea cu Dumnezeu, fixându-se în rău. Prin unirea lor cu Hristos, ca Logos al Tatălui, prin Care au fost aduși la existență (*Coloseni* 1, 16) și cu Duhul Sfânt, Cel care le împărtășește sfințenia Prea Sfintei Treimi, ei sunt hristofori și pnevmatofori, fiind pentru credincioși modele și surse de sfințenie, în Biserică.

Sfinții îngeri fac parte din Biserică, ei însoțesc pe Mântuitorul Hristos în Sfânta Liturghie și în Sfintele Taine, vestind și împlinind voile Sale și ajutând în procesul mântuirii subiective a oamenilor, tot așa cum au ajutat, prin pronia lui Dumnezeu și la împlinirea planului de mântuire a lumii, slujind lui Hristos, înainte și după Întrupare.

Ca și oamenii, dar într-un grad și mai înalt, poartă în ei chipul lui Dumnezeu – Sfânta Treime, formând între ei o comuniune desăvârșită, după chipul și din puterea Sfintei Treimi și în același timp participând împreună cu cei credincioși și cu sfinții, în primul rând la comuniunea Bisericii.

Cinstirea lor se materializează în cultul pe care Biserica îl aduce lor în zile anumite, în rugăciuni, acatiste și alte laude, în purtarea numelui lor de către credincioși, în consacrarea unor biserici în cinstea lor. Dimensiunea istorică și cea eshatologică se împletesc atât în învățătura despre sfinții îngeri, cât și în cultul și spiritualitatea Bisericii Ortodoxe.

Protestantismul respinge și cinstirea Sfinților Îngeri, pe motiv că impietează asupra rolului de unic mijlocitor al lui Iisus Hristos dar și din motivele, tratate anterior, al imposibilității sfințirii omului și al lipsei de comuniune, prin puterea Duhului Sfânt, dintre credincioși și lumea nevăzută a sfinților îngeri.

Ca o concluzie a acestui capitol despre cinstirea sfinților trebuie să afirmăm că din punct de vedere dogmatic, sfințenia lui Dumnezeu, care este scopul vieții creștine, se împărtășește eclezial și sacramental, adică în Biserică, prin Sfintele Taine, tuturor credincioșilor prin harul Duhului Sfânt, dovada sigură și incontestabilă fiind tocmai realitatea existenței sfinților în Biserică, adică a acelor care, unindu-se tainic dar real cu Hristos și câștigând mântuirea în viața aceasta, au devenit plini de harul divin, adică îndumnezeiți și având în centru pe Maica Domnului, asemenea Sfinților Apostoli la Cincizecime, nu conțin să se roage în ceruri Domnului Hristos pentru mântuirea semenilor lor de pe pământ.

Bibliografie

1. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Viața Maicii Domnului*, trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. "Deisis", Sibiu, 1998;
2. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ediția a doua, București, 1993;
3. Idem, *Cultul sfințelor icoane*, trad. de D. Fecioru, București, 1937;
4. Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale*, trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. "Deisis", Sibiu, 1994;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și la catolici*, în rev. "Ortodoxia", 1950, nr. 4;
6. Idem, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în rev. "Ortodoxia", 1952, nr. 1;
7. Alexis Kniazev, *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă*, trad. de Lucreția-Maria Vasilescu, Ed. Humanitas, București, 1998;
8. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din sec. VIII-IX*, în rev. "Studii Teologice", 1979, nr. 1-4;
9. Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, trad. de Teodor Baconski, Ed. "Anastasia", București, 1994;
10. Christoph Schönborn, *Icoana lui Hristos*, trad. de V. Răducă, Ed. "Anastasia", București, 1996;
11. Michel Quenot, *Icoana*, trad. de V. Răducă, București, 1993;
12. Rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1980, în întregime;
13. Rev. "Ortodoxia", nr. 3, 1980, în întregime;

XIII. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE BISERICĂ (ECLESIOLOGIA)

1. Întemeierea Bisericii de Mântuitorul Hristos prin Duhul Sfânt
Îndreptarea sau mântuirea subiectivă a credincioșilor prin har, credință și fapte bune nu poate avea loc decât în Biserică, organul sau instituția sfântă, întemeiată de Mântuitorul Iisus Hristos prin Duhul Sfânt cu scopul de a-i uni cu Sine și a-i sfinți, pe cei ce vor crede și se vor boteza (Marcu 16, 16).

Prin lucrarea Sa mântuitoare, de la Întrupare și până la Înălțare, Iisus Hristos ne-a recapitulat, împăcat și unit, în trupul Său, cu Dumnezeu în Treime, făcându-ne obiectiv și virtual, Trupul Său eclezial, iar prin sălășluirea Sa în noi, prin harul Sfântului Duh împărtășit în Sfintele Taine, noi devenim actual mădulare ale trupului Său eclezial, Biserica.

Despre întemeierea Bisericii, părintele Stăniloae afirmă: "Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia ființă virtual. În mod actual, Biserica ia ființă la Cincizecime, atunci când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos" (T.D.O., vol. 2, p. 196).

Biserica reprezintă finalitatea lucrării mântuitoare a Domnului Hristos. Care, prin trimiterea Duhului Sfânt la Cincizecime, face să se extindă viața îndumnezeită a trupului Său deplin pnevmatizat în toți cei care, botezați în numele Sfintei Treimi, se împărtășesc de aceleași Sfinte Taine și stau sub ascultarea ierarhiei bisericești de succesiune apostolică.

Prin afirmația că Biserica ia ființă virtual prin îndumnezeirea firii umane a lui Hristos, jertfită, înviată și înălțată de-a dreapta Tatălui iar actual prin trimiterea și coborârea Sfântului Duh peste apostoli, afirmăm concomitent dimensiunea hristică și pe cea pnevmatică a Bisericii.

Iisus Hristos, Cel ce ne-a mântuit recapitulativ în Sine, ne comunică prin Biserică puterea harului sfințitor, trecându-ne prin stările prin

care a trecut El, pentru a face și umanitatea noastră după umanitatea Sa (Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, trad. pr. T. Bodogăe, p. 26).

Hristos mântuiește pe oameni întrucât se extinde în ei sau îi asimilează în Sine, în omenitatea Sa înviată. Biserica este tocmai această extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează asemănarea oamenilor cu Hristos Cel înviat. Mântuirea se obține numai în adunarea (eclesia) celor în Hristos, care este Biserica. Ea este câmpul de acțiune al harului ce vine din Hristos, adică al Duhului Sfânt, care sălășluiește deplin în umanitatea lui Hristos cea înviată și din ea ni se comunică nouă (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 768).

Odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat de noi (Matei 3, 2), a fost între noi, iar prin Pogorârea Duhului Sfânt, ea vine în noi. Biserica este inaugurarea Împărăției lui Dumnezeu cu oameni, este începutul său arvuna ei, în Duhul Sfânt.

Din punct de vedere hristic, Biserica este o întrupare și o înviere continuă, iar din punct de vedere pnevmatic, o Cincizecime perpetuă. Trebuie să ne exprimăm, însă, paradoxal pentru a explica prezența lui Hristos și a Duhului Sfânt în Biserică. În calitate de Cap nevăzut al ei, Mântuitorul Hristos este în Biserică permanent ("Iată Eu voi fi cu voi până la sfârșitul veacurilor" Matei 28, 20), dar, concomitent, este și deasupra Bisericii, ca Dumnezeu, atrăgând-o spre Împărăția Prea Sfintei Treimi. În același sens, Duhul Sfânt este cu lucrarea Sa sfințitoare în Biserică, însă, în același timp, Biserica îl invocă permanent să coboare "peste noi, peste darurile euharistice, peste apa Botezului sau peste untdelemnul Mirungerii".

Biserica însăși trebuie înțeleasă paradoxal, ca arvună a învierii dar și aflându-se în drum spre înviere. Prin Capul său, Mântuitorul Iisus Hristos, ea este în stare de înviere dar ea încă n-a ajuns, prin membrii săi, în starea de înviere. De aceea ea repetă drumul lui Hristos de la Cruce la Înviere, pentru a face posibilă credincioșilor ajungerea la starea de înviere a lui Iisus Hristos.

2. Biserica, instituție sau organ de mântuire și sfințire a credincioșilor

Biserica este locul, spatiul dar și modul divino-uman în care se înfăptuiește extinderea lui Hristos în persoanele umane.

Mântuirea subiectivă, așa cum s-a afirmat deja, nu e posibilă decât în Biserică deoarece numai fiind în trupul Său eclesial suntem în legătură cu Hristos Capul trupului, și trăim viața în Hristos. În același timp, doar în Biserică, prin har, îl avem pe Duhul Sfânt și harul Său mântuitor, care ni-l fac pe Hristos prezent. Unirea cu Hristos este simultan încorporare în trupul Său prin împărtășirea Duhului Sfânt, prin Sfintele Taine și ierurgii.

Dacă Sfinții Apostoli L-au avut între ei pe Hristos cel istoric, în Biserică, după Cincizecime, noi îl avem pe Hristos pnevmatic, eclesial, euharistic. În Biserică prin harul Duhului Sfânt, credincioșii se împărtășesc de trupul înviat al lui Hristos, se încorporează în Biserică și cresc în viața cea duhovnicească, până la desăvârșirea staturii lui Hristos.

Prin Sfintele Taine se oferă în mod personal viața lui Hristos în Biserică; prin Taine crește, se lărgeste și se hrănește Biserica, Trupul lui Hristos. Ele sunt centrul Bisericii și condiția indispensabilă pentru creșterea ei. Tainele sunt "încheieturile" și "legăturile", care unesc trupul lui Hristos, pornind din Capul lui (*Coloseni* 2, 19) și prin aceasta unesc pe credincioși, încât aceștia sunt "ca un singur om", având o singură inimă și un singur suflet (*Faptele Apostolilor* 4, 32). Numai prin Taine se realizează unitatea pentru care S-a rugat Mântuitorul Hristos (*T.D.S.*, vol. 2, p. 769).

Prin împărtășirea euharistică de trupul înviat al lui Hristos se hrănește, crește și se menține trupul eclesial al lui Hristos și, în același timp, numai în trupul eclesial, Biserica, se săvârșește Liturgia și se împărtășește Euharistia. Biserica este locul unde trecutul istoric și viitorul eshatologic devin un prezent continuu, unde credincioșii fac experiența apofatică a pregustării veșniciei, prin împărtășirea cu Hristos cel înviat. Biserica este locul unde are loc Paștele continuu, trecerea de la moartea spirituală, prin Pocăință, la viață, prin dumnezeiasca Eua-

ristie, actualizând Învierea Domnului, cu fiecare generație de credincioși, în fiecare duminică.

Nicolae Cabasila descrie exact relația interioară dintre Biserică și Sfintele Taine, relația dată în Hristos și Duhul Sfânt: "Biserica se arată prin Taine, nu ca prin niște simboale, ci cum se arată inima prin mădule, rădăcina pomului prin ramuri și, cum a zis Domnul, vița prin mlădițe, pentru că aici nu este numai identitate de numiri și asemănări, ci identitate de lucru, întrucât Tainele sunt trupul și sângele Domnului. Fără Euharistie nu e Biserică, precum fără viță nu sunt mlădițe, fără rădăcină nu sunt ramuri, cum fără inimă nu sunt mădule. Euharistia, în felul acesta, este temelia, rădăcina, inima vieții Bisericii." (*Viața în Hristos*, trad. cit., p. 33).

Biserica nu este numai o instituție cu structuri exterioare, ci, în Duhul Sfânt, devine un organism duhovnicesc, în care harul divin tinde să spiritualizeze sau să pnevmatizeze relațiile dintre membrii Bisericii, care nu trebuie să uite nici o clipă că sunt mădule unii altora, în Trupul tainic al Domnului.

3. Ființa sau constituția teandrică a Bisericii

Biserica este așezământul sfânt, divino-uman, în care se realizează unirea oamenilor cu Dumnezeu în Treime, prin Hristos în Duhul Sfânt și prin care participăm la viața de comuniune a Sfintei Treimi.

Părintele Stăniloae definește Biserica prin prisma rolului său unificator: "Biserica e unirea a tot ce există sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creația. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea" (*T.D.O.*, vol. 2, p. 208).

Termenul "biserică" (ecclesia în limba greacă), care apare în Noul Testament de multe ori, provine din verbul "ekkaleo", a chema, a aduna, și are sensul de "adunare a celor chemați" (*I Petru 1, 2*) prin Cuvântul lui Dumnezeu și care se adună duminica pentru pomenirea morții și învierii Domnului, când săvârșesc frângerea pâinii și se împărtășesc cu trupul și Sângele Domnului (*Faptele Apostolilor 4, 33*).

Sfântul Apostol Pavel folosește frecvent apelativul de "trup tainic al lui Hristos" pentru a defini Biserica, ceea ce redă cel mai bine ființa Bisericii de comunitate sau comuniune a tuturor în Hristos. Noțiunea de trup indică faptul că este vorba de o comunitate organică, ale cărei mădule au lucrări specifice, toate fiind subordonate întregului și Capului ei. Biserica nu există în sine și pentru sine (nu se poate autonomiza), ci numai în legătură cu Hristos.

În Noul Testament termenul de "biserică" are și înțelesul de "ierarhie bisericească", "soborul Apostolilor", ca și pe cel de locaș de închinare.

Învățătura de credință despre Biserică, discernе câteva aspecte dogmatice fundamentale, care trebuie avute în vedere pentru o înțelegere corectă a Bisericii.

a. Aspectul trinitar: Biserica are un temel trinitar, care nu trebuie căutat prin speculații sofologice, ci în taina vieții comune, perihoretice, a Persoanelor divine. Relațiile trinitare divine constituie pe de o parte un model unic și etern al relațiilor dintre oameni în Biserică iar pe de altă parte o sursă de putere, care stabilește și adâncește sacramental aceste relații. În viața Bisericii este prezentă și lucrătoare, în mod apofatic, viața dumnezeiască a Sfintei Treimi. Mântuitorul Hristos, înainte de jertfa Sa pe cruce s-a rugat Tatălui pentru realizarea între ucenicii Săi și între toți cei ce vor crede în El, a unei unități după modelul trinitar: "După cum Tu, Părinte întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (*Ioan 17, 21*). Aspectul sau dimensiunea trinitară a Bisericii stă în directă legătură și cu aspectul trinitar al actului creației, fiindcă Tatăl a creat lumea prin Cuvântul (Logosul) Său, în Duhul Sfânt. De aceea între cosmosul creat și Biserică nu poate fi o opoziție, cosmosul fiind destinat "să se îmbisericească", să devină Biserică sau loc al prezenței lui Dumnezeu, aceasta petrecându-se prin acțiunea sfințitoare a Duhului Sfânt, care din și prin Biserică se extinde în întreaga creație.

Pe de altă parte, dimensiunea trinitară a Bisericii este o pavază împotriva individualismului, care poate denatura relațiile comunitare ce

trebuie să caracterizeze raporturile dintre membrii Bisericii. Biserica este, în istorie, o icoană a Sfintei Treimi și o anticipare a Împărăției Acesteia. În ea, unitatea și diversitatea persoanelor umane sunt definitiv conciliate.

b. Aspectul teandric. Divino-umanitatea Mântuitorului Hristos se prelungește sau se actualizează în Biserică. Aici, viața divină se împletește cu viața umană, harul divin lucrând asupra persoanelor umane așa cum a lucrat asupra firii umane în Persoana Mântuitorului. În Biserică se unește creatul cu necreatul, primul fiind transfigurat de ultimul.

Datorită aspectului teandric, Biserica are două dimensiuni inseparabile: cea văzută, care constă din membrii Bisericii și din aspectul văzut al Sfintelor Taine; cea nevăzută, prin care înțelegem pe Mântuitorul Hristos, Capul ei și harul sfințitor al Duhului Sfânt.

Se poate vorbi, de asemenea, de un aspect hristic și de unul pnevmatic prin care înțelegem că Mântuitorul Hristos este întemeietorul și Capul nevăzut al Bisericii, respectiv Duhul Sfânt, prin a cărui coborâre peste Apostoli s-a întemeiat Biserica și Care lucrează, în unitate cu Hristos, la sfințirea și mântuirea membrilor Bisericii, prin împărtășirea harului divin în Sfintele Taine, prin care Biserica poate fi numită "templu al Duhului Sfânt". Important de reținut este, în acest context, faptul că între lucrarea sau iconomia Fiului întrupat Iisus Hristos și cea a Duhului Sfânt este o unitate desăvârșită, asemănătoare cu cea de la nivelul actului de creație și de promiere a lumii. În teologia ortodoxă nu se pierde, însă, din vedere hristocentrismul Bisericii, care trebuie întotdeauna conciliat cu aspectul trinitar și cel pnevmatic, pentru a nu aluneca în hristomonismul ce caracterizează eclesiologia catolică.

c. Aspectul personalist-comunitar. Biserica este compusă din persoane distincte, care nu se confundă în comuniunea Bisericii dar nici nu se separă în mod individualist. Comuniunea dintre membrii Bisericii are și o dimensiune umană, deoarece persoanele umane poartă în comun "chipul lui Dumnezeu" și numai în comuniune îl pot transforma

în "asemănare cu Dumnezeu". Această dimensiune umană este inseparabilă, însă, de dimensiunea pnevmatică, deoarece Duhul Sfânt, prin lucrarea Sa de hristificare, adâncește și transfigurează comuniunea dintre membrii Bisericii, prin împărtășirea darurilor Sale, care au un caracter dublu: divers și unitar în același timp. De aceea în Biserică, persoana nu se izolează de comunitate, în mod individualist, dar nici comunitatea nu desființează specificul și unicitatea persoanei.

d. Aspectul de instituție. Pe de o parte Biserica se aseamănă altor instituții ale societății umane, având o structură proprie, o ierarhie stabilă și membri cu drepturi și îndatoriri. Pe de altă parte, ea nu trebuie să alunece pe panta unor relații pur juridice sau legaliste în interiorul ei sau în raporturile cu societatea. Dimensiunea duhovnicească și caracterul spiritual al puterii sale harice trebuie să-i păstreze caracterul unic în societate, așa cum a fost profețit de Mântuitorul prin pilda aluatului, care dospește toată frământătura. (Matei 13, 33)

e. Aspectul eshatologic. Biserica este, în istorie, semnul și prezența anticipată a Împărăției lui Dumnezeu, propovăduită de Mântuitorul Hristos. Ea ne descoperă ceva din taina Împărăției Sfintei Treimi și, ceea ce este cel mai important, ne pregătește efectiv pentru această Împărăție. "Căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să vie" (Evrei 13, 14). Biserica reprezintă drumul spre Împărăția cerurilor sau, altfel spus, singura poartă de intrare în aceasta.

Împărăția lui Dumnezeu a venit și s-a arătat pentru prima dată între noi prin Persoana Mântuitorului Hristos. Ea este deja aici și încă nu deplin, fapt pentru care Biserica se roagă să vină deplin.

f. Aspectul infailibil. Biserica, având Cap pe Mântuitorul Hristos și fiind plină de Duhul Sfânt, nu poate greși, adică nu poate pierde adevărul descoperit de Fiul lui Dumnezeu întrupat. Ea reprezintă "stâlpu și temelia adevărului" (I Timotei 3, 15), fiind singurul organ de păstrare și interpretare a Revelației divine.

Biserica este singurul loc și mod în care se poate câștiga în mod sigur mântuirea; de aceea s-a afirmat că în afara bisericii nu există mântuire ("Extra ecclesia nulla salus", Sfântul Ciprian al Cartaginei).

Existența păcătoșilor în Biserică nu afectează sfințenia acesteia, ea fiind comparată de Sfinții Părinți cu scăldătoarea Vitezda, în care intrând cei bolnavi se mântuiau (Ioan 5, 4). Sfințenia Bisericii izvorăște permanent din Capul ei, Mântuitorul Hristos, fiind înnoită prin lucrarea neîncetată a Duhului Sfânt. Pilda neghinelor (Matei 13, 24-30) confirmă faptul că este voia lui Dumnezeu ca dreptii să conviețuiască cu păcătoșii până la judecata din urmă. Sfântul Apostol Pavel afirmă că există atât vase de cinste cât și de necinste (Romani 9, 21; II Timotei 2, 20), făcând aluzie la coexistența celor drepti și a celor păcătoși în Biserică.

În schimb, din Biserică nu mai fac parte ereticii și schismaticii, deoarece prin lipsă de pocăință și persistarea în greșală s-au situat ei înșiși în afara Bisericii.

De precizat că infailibilitatea Bisericii nu se restrânge la ierarhie sau la sinoade, ci privește pleroma Bisericii, cea care receptează hotărârile Sinoadelor Bisericii Ortodoxe.

4. Însușirile Bisericii

Potrivit învățăturii de credință ortodoxe, Biserica are patru însușiri, mărturisite în Simbolul niceo-constantinopolitan: una, sfântă, sobornicească și apostolească.

a. Unitatea

Biserică este unică și unitară. Este unică deoarece unul este Dumnezeu, unul este Iisus Hristos, Capul ei și unul este harul divin sfințitor al Duhului Sfânt. "Este un singur trup și un singur Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre; este un Domn, o credință, un botez. Un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți" (Efeseni 4, 4-6).

A admite un pluralism eclesiologic ar însemna să admitem un pluralism doctrinar, hristologic, adică o împărțire contradictorie a lui Hristos (cf. Pr. prof. I. Ică, op. cit., cap. "Eclesiologie", p. 6).

Biserica este unică, deoarece în ea s-a păstrat adevărul revelat și ea este Biserica Ortodoxă, care a păstrat neschimbată Biserica veche, ecumenică. Celelalte Confesiuni creștine nu reprezintă nici una în deplinătate adevărata Biserică, păstrând doar ceva din Biserica adevărată.

Biserica Ortodoxă se prezintă în diferite locuri sub forma unor Bisericii naționale autocefale, care țin seama de viața credincioșilor din diferite zone ale lumii, fără să se împartă sau să se despartă, ci în comun cu celelalte Biserici surori.

Unitatea Bisericii se exprimă în mod vizibil prin unitatea dogmatică, canonică și cultică a comunităților bisericești locale, precum și prin conducerea sinodală unică, Sinodul Ecumenic.

b. Sfințenia

Sfințenia Bisericii își are izvorul în Capul ei, Mântuitorul Iisus Hristos, Care este atotsfânt și ca Dumnezeu dar și ca Om, pentru că Și-a sfințit desăvârșit firea omenească, trecând-o prin jertfă și înviere: "Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr" (Ioan 17, 19). Sfințenia Bisericii vine de la Hristos prin trupul Său deplin pnevmatizat și îndumnezeit. Duhul Sfânt, prezent și lucrător în Biserică, prin harul Său este și El sursă de sfințenie pentru credincioșii Bisericii, prin Sfintele Taine.

Scopul Bisericii este sfințirea, mântuirea credincioșilor prin sălășluirea lui Hristos în ei. Biserica e plină de sfinți, care sunt tot atâtea întrupări ale lui Hristos (Efeseni 5, 25-27).

Membrii Bisericii nu sunt sfinți de la început, ci se sfințesc prin participarea la sfințenia lui Hristos; de aici și lucrarea Bisericii de sfințire a păcătoșilor, care se pocăiesc. Biserica e lipsită de păcat nu pentru că membrii ei ar fi fără păcat, ci pentru că în ea se află Duhul Sfânt și ea este trupul lui Hristos.

Sfințenia este un atribut esențial al Bisericii deoarece lucrarea harului sfințitor este esențială în Biserică. Tocmai de aceea Biserica reprezintă un organ de mântuire și sfințire a credincioșilor și pentru acest scop a fost ea întemeiată. Pe această însușire a sfințeniei se fundamentează și infailibilitatea Bisericii.

c. Sobornicitatea, universalitatea sau catolicitatea

Această însușire a Bisericii are două înțelesuri: unul geografic, exprimat prin termenul "universalitate" sau cel de "ecumenicitate", întrucât Biserica se extinde peste tot pământul și peste toate veacurile, având scopul să-i cuprindă actual pe toți cei ce au fost mântuiți obiectiv de către Hristos; celălalt înțeles se referă la natura unității Bisericii, exprimat prin termenul "sobornicitate" prin care se evidențiază aspectul intensiv al termenului "catolicitate", în sens de păstrare a întregii învățături de credință în mod sinodal în Biserică. Părintele Stăniloae explică acest al doilea înțeles astfel: "Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune, care implică pe cea de complementaritate" (T.D.O., vol. 2, p. 283).

Teologia ortodoxă accentuează catolicitatea interioară a Bisericii, prin care înțelege păstrarea adevărului revelat în întregimea sau plenitudinea lui. Biserica este catolică în sensul de ortodoxă, ea cuprinzând în sine tot ceea ce este necesar pentru mântuire.

Prin contrast, erezia nu este sobornicească, catolică sau ortodoxă, ci locală, particulară, separată, trunchiată, apărând în timp.

Pentru teologia ortodoxă, Bisericile locale posedă fiecare în parte însușirea catolicității sau universalității, cu condiția rămânerii permanente în comuniune cu celelalte Biserici locale.

d. Apostolicitatea

Biserica adevărată este cea care a păstrat învățătura Mântuitorului Hristos așa cum au transmis-o Sfinții Apostoli. Credința și mărturia Apostolilor despre Hristos cel înviat constituie temelia pe care s-a clădit și continuă să se clădească Biserica.

Păstrarea nealterată a învățăturii apostolice constituie unul din criteriile prin care Biserica Ortodoxă se deosebește de toate celelalte Biserici și Confesiuni creștine.

Apostolii sunt cei care au primit porunca Mântuitorului Hristos: "Învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă" (Matei 28, 19-20).

Apostolicitatea Bisericii se exprimă în mod concret prin succesiunea apostolică în har și credință. Succesiunea apostolică înseamnă lanțul neîntrerupt al hirotonirilor, de la Sfinții Apostoli până la episcopii de astăzi și în același timp păstrarea cu fidelitate a conținutului credinței ortodoxe, fapt de care sunt responsabili în primul rând episcopii, iar în mod general întreaga pleromă a Bisericii.

Biserica este așadar apostolică întrucât deține plenitudinea preoției primită de la Cincizecime, ca și plenitudinea învățăturii revelate, mântuitoare, de la Sfinții Apostoli.

Apostolicitatea mai semnifică și caracterul misionar al Bisericii, de propovăduire al adevărului revelat în toate timpurile și în toate locurile după modelul Sfinților Apostoli. De caracterul misionar al Bisericii se leagă și cel profetic, Biserica lucrând supra lumii după porunca Mântuitorului, Dumnezeu lucrând, însă, uneori și prin lume asupra Bisericii.

Toate cele patru însușiri ale Bisericii trebuie înțelese și păstrate în mod unitar, fiind de aceeași importanță sau însemnătate.

5. Membrii Bisericii: preoția sacramentală (ierarhia) și preoția universală

a. Mântuitorul Iisus Hristos, izvorul preoției în Biserică

După întemeierea Bisericii, Mântuitorul Hristos este permanent prezent în ea, atât în calitatea de Cap nevăzut al ei, cât și prin exercitarea sau actualizarea întregii slujiri. În acest sens El este și rămâne Arhiereul suprem și unicul izvor al Preoției în biserică. Părintele Stăniloae afirmă: "Prin continuarea întreitei Sale slujiri în Biserică, Hristos întreține cu Biserica și cu fiecare mădular al ei un dialog progresiv în care nici El, nici Biserica, nici mădularele ei nu sunt într-o stare pasivă. Acesta este sensul preoției împărătești a credincioșilor chemați să vestească bunătățile lui Hristos și să se ferească de poftile trupești (I Petru 1, 8-11; I Ioan 2, 20)" (T.D.O., vol. 2, p. 230).

În baza calității Sale de Arhiereu unic și veșnic, Hristos a insuflat puterea Preoției celor doisprezece Apostoli, așa încât originea acestei puteri este strict divină: "Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit..." (Ioan 15, 16).

În opinia Părintelui Stăniloae, calitatea de Arhiereu sau Mare Preot a Mântuitorului Iisus Hristos se actualizează permanent în Biserică, până la sfârșitul veacurilor prin preoția sacramentală sau slujitoare (ierarhia bisericească) și prin preoția generală sau universală a credincioșilor.

b. Ierarhia bisericească sau preoția sacramentală

Preoția sacramentală ține ființial de Biserică, iar Biserica nu poate exista fără ea. Alexei Homiacov a afirmat: "Dacă ar înceta hirotonia, ar înceta toate Tainele, afară de Botez iar neamul omenesc ar fi rupt din har" (cf. T.D.S., vol. 2, p. 789).

După înviere, Mântuitorul a instituit preoția sacramentală în persoana Sfinților Apostoli, prin care să-și exercite arhieria. Sa până la sfârșitul veacurilor, în Biserică. Sfinții Apostoli, după Cincizecime au transmis prin hirotonie harul preoției, în cele trei lucrări ale ei: învățătoarească, sfântitoare și conducătoare.

În acest fel, încă din epoca apostolică, membrii Bisericii erau împărțiți în clerici și credincioși. Este incontestabilă prezența ierarhiei bisericești (episcopi, preoți și diaconi) în jurul Apostolilor, încă din timpul activității lor. Chiar dacă la început pentru episcopi și preoți se foloseau în comun aceleași denumiri, totuși "între membrii ierarhiei bisericești nu s-au făcut confuzii de funcții și atribuții" (Prof. Justin Moiesescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955).

Cele trei trepte ale preoției sacramentale sau ierarhiei bisericești sunt atestate în mod clar în Noul Testament.

1. **Episcopul.** Cea mai înaltă treaptă a ierarhiei bisericești, episcopul, este menționată de cinci ori în Faptele Apostolilor, precum și în epistolele Sfântului Apostol Pavel (I Timotei 3, 2; I Timotei 5, 17; Tit 1, 5), unde sunt amintite drepturile și datoriile lor de a hirotoni preoți și diaconi.

2. **Preotul.** Treapta preoției este atestată clar în Faptele Apostolilor și în epistolele Sfinților Apostoli Pavel, Petru și Iacov: "Și hirotonindu-le preoți în fiecare biserică, rugându-se cu postiri, i-au încredințat pe ei Domnului în care crezuseră" (Faptele Apostolilor 14, 23). "Preoții care își țin bine dregătoria să se învrednicească de îndoită cinste, mai ales cei care se ostenesc cu cuvântul sau învățătura" (I Timotei 5, 17). "Pe preoții cei dintre voi îi rog ca unul ce sunt împreună preot și martor al patimilor lui Hristos și părtaş al slavei celei ce va să se descopere: Păstoriți turma lui Dumnezeu, dată în paza voastră" (I Petru 5, 1-2).

3. **Diaconul.** În capitolul VI din Faptele Apostolilor se prezintă alegerea celor șapte diaconi, aleși din obștea creștinilor din Ierusalim: "Pe care i-au pus înaintea apostolilor și ei rugându-se și-au pus mâinile peste ei" (Faptele Apostolilor 6, 6). Sfântul Apostol Pavel descrie pe larg datoriile diaconilor în prima epistolă către Timotei, cap. 3, v. 8-13.

Funcția diaconilor este aceea de a ajuta pe preoți și pe episcopi la slujirea sacramentală, conducătoare și învățătoarească.

De precizat că nimeni nu poate săvârși în biserică o slujire, indiferent de treaptă, fără chemare, fără harul preoției și fără trimitere din partea Apostolilor.

Mărturiile din Sfânta Tradiție sunt la fel de elocvente ca și cele din Sfânta Scriptură. Sfântul Clement Romanul în Epistola I și Sfântul Ignatie Teoforul (*Epistola către Magnezieni*) accentuează distincția dintre slujitorii bisericești. "Urmați toți pe episcopi, după cum urmează Hristos pe Tatăl, pe preoți îi urmați ca pe Apostoli iar pe diaconi respectați-I ca pe porunca lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă fără episcopi din cele ce aparțin Bisericii" (*Epistola către Smirneni*, VIII, în col. "P.S.B.", nr. 1, p. 184).

Sfântul Ciprian, Episcopul Catarginei, afirmă: "Dacă cineva nu este cu episcopul, nu este cu Biserica. Fără episcop nu poate fi Biserica, deoarece, în afara lui, Hristos nu are un reprezentant văzut prin care să-și continue activitatea și autoritatea preoției Lui" (*De unitate Ecclesiae*, V, trad. de prof. N. Chițescu, în col. "P.S.B.", nr. 3, p. 437-438).

Dacă episcopul este păstrătorul și garantul adevărilor revelate deținute de Biserica, ca reprezentant al lui Hristos, un episcop singur nu poate conduce o Biserica autocefală. Fără sinodul episcopal, format din cel puțin doi sau trei episcopi, nu se pot lua hotărâri (Pr. prof. I. Ică, *op.cit.*, cap. cit., p. 13).

În fruntea tuturor episcopilor, care formează o Biserica locală, se află sinodul acestei Biserici. Ca expresie a sinodalității Bisericii și a colegialității episcopale, un episcop este hirotonit de cel puțin doi sau trei episcopi, moment în care se afirmă rămânerea în comuniune cu toți membrii Sinodului Bisericii.

Mai precizăm, în context, și faptul că sinodul ecumenic nu este infailibil în sine, ci este organul de exprimare a infailibilității Bisericii, dacă hotărârile sale au primit consimțământul întregii Biserici și au fost receptate de toată Biserica.

c. Preoția generală sau universală. Dacă preoția slujitoare sau sacramentală a Bisericii este consacrată prin Taina hirotoniei, preoția generală este consacrată prin Botez și Mirungere. Sfântul Ioan Gură de Aur relevă ordinea consacrării în funcție de primirea Sfintelor Taine: "Întâi este cea împărătească (generală) și numai după aceea cea sacer-

dotală (ierarhică), după cum s-a petrecut și cu Hristos. Căci El e împărat de-a pururi, pe când Arhiereu a devenit când a luat trup și a exercitat preoția. S-a adus jertfa" (Cf. pr. V. Cîțirigă, *Probleme fundamentale ale Teologiei Dogmatice și Simbolice*, vol. 2, 2001, p. 141).

Sfântul Chiril al Alexandriei se referă pe larg la calitatea credincioșilor de jertfe vii și jertfitori, în lucrarea sa "Închinare în Duh și adevăr" (*P.S.B.*, vol. 38). Potrivit lui, credincioșii se împărtășesc de preoția generală (I Petru 2, 5, 9), aducând ca jertfa viața lor, nu prin propria putere, ci în măsura în care se hrănesc din puterea ce emană din jertfa și arhieria lui Hristos. Unirea jertfelor lor particulare cu Jertfa lui Hristos se petrece se petrece în Sfânta Euharistie, jertfa comunității, care îl are în frunte pe episcop sau preot.

Din cauză că au omis să mai afirme existența, în Biserica, a unei preoții generale sau împărătești, la nivelul credincioșilor, catolicii au ajuns să facă o separație ontologică între ierarhie și laici. Abia după Conciliul Vatican II, Biserica Romano-Catolică încearcă să recupereze rolul laicilor, pe care acum îi consideră "poporul lui Dumnezeu".

La extrema opusă, Reformatorii au contrapus preoția generală celei sacramentale, făcând-o pe ultima dependentă de prima.

Ambele erori dogmatice se datorează considerației că Hristos ca Arhiereu suprem este absent din Biserica, locul Lui fiind luat de papă, respectiv de fiecare creștin în parte.

6. Diferențe confesionale eclesiologice

a. Eclesiologia romano-catolică. Doctrina catolică despre biserică este solidară cu doctrina despre Răscumpărare, ambele fiind concepute mai mult juridic și mai puțin duhovnicește. "După teoria creștinismului apusean, consideră Părintele Stăniloae, după care mântuirea constă în rezolvarea juridică, exterioară a diferendului dintre Dumnezeu și oameni, Biserica nu mai are un rol absolut necesar. Catolicismul i-a dat Bisericii mai mult un caracter instituțional decât sfințitor și îndumnezeitor, un rost asemănător cu al celorlalte instituții lumesti" (T.D.O., vol. 2, p. 195-196).

În urma Conciliului Vatican II s-a putut observa în teologia romano-catolică o încercare de reînnoire biblică și patristică a eclesiologiei, vizibilă în "Noul Catehism al Bisericii Catolice" (p. 172-210). Cu toate acestea, datorită ereziei filioqviste, a conceiverii harului divin ca grație creată, a absenței lui Hristos, al cărui loc este suplinat de papă, a unei insuficiențe pnevmatologice și a lipsei temeiului trinitar, eclesiologia catolică rămâne tributară teologiei scolastice.

În viziunea catolică, Biserica apare ca un intermediar între Dumnezeu și noi sau ca un paravan, care mai mult ascunde, decât descoperă pe Hristos. Rostul și finalitatea Bisericii nu mai sunt acelea de spațiu și mediu divino-uman și organ de mântuire și îndumnezeire a noastră prin har.

Punând accentul, în mod unilateral, în Sfânta Treime pe ființa divină, teologia catolică a sacrificat în eclesiologie diversitatea Bisericii de dragul unei unități monolitice, concepând Biserica drept o structură piramidală, având în frunte pe Papă, care se situează nu numai deasupra Colegiului episcopilor ci chiar deasupra Bisericii.

Diferența fundamentală între eclesiologia catolică și cea ortodoxă rezidă în trei puncte deosebitoare: primatul papal, infailibilitatea papală și celibatul preoților.

1. Doctrina primatului papal. Dacă Biserica Ortodoxă toți episcopii sunt egali după puterea lor de drept divin, în catolicism s-a ajuns la concentrarea, în persoana episcopului Romei, a întregii puteri bisericești. Sinodul de la Trident a conferit papei puterea asupra întregii Biserici, numindu-l pe papă "urmaș al Sfântului Petru" și "vicar al lui Iisus Hristos pe pământ". Episcopul Romei nu mai este primul între episcopi egali, ci izvorul puterii episcopale. Episcopii se transformă în delegați ai Papei și nu ai lui Hristos.

Teoria primatului papal transformă Biserica dintr-un organ de mântuire într-o adunare de supuși, într-un stat bisericesc condus de papă.

Biserica Ortodoxă a respins pretențiile papei, încă de pe vremea patriarhului Fotie și consideră că textul biblic invocat de teologia

catolică (Matei 16, 18. "Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea") nu se referă la Sfântul Petru ca persoană, ci la credința, mărturisită în numele Apostolilor, în dumnezeirea Mântuitorului, pe firea Lui umană îndumnezeită fiind întemeiată Biserica Sa.

Sinodul de la Ierusalim a fost prezidat de Iacov și nu de Petru și a dat câștig de cauză Sfântului Apostol Pavel (*Faptele Apostolilor* 15). Apoi nu se poate dovedi istoricește că Sfântul Petru a fost primul episcop al Romei sau că ar fi instituit acolo pe primul episcop. Sigur este faptul că Sfântul Petru a așezat episcopi în alte cetăți, ca de exemplu Antiohia Siriei.

2. Dogma infailibilității papale, stabilită la Conciliul Vatican I (1870) este la fel de eronată ca și concepția despre primatul papal.

Sfânta Scriptură nu oferă nici un temei pentru această pretenție a papei iar istoria arată cazuri de papi care au aprobat erezii: Liberiu, semiarian, iar Honoriu, monotelit.

Conciliul Vatican I nu a legat infailibilitatea de nici o condiție, nici chiar de acordul papei cu Biserica. Pentru catolici episcopatul are infailibilitate doar rămânând în ascultare de papă.

În teologia ortodoxă, doar Biserica în totalitatea ei (cler și credincioși) este infailibilă. Numai acolo unde a slăbit credința în prezența reală a lui Hristos pe pământ au apărut intermediari, cum ar fi papa, văzut ca al doilea mod al prezenței reale a lui Hristos în Biserică, primul fiind reprezentat de Sfânta Euharistie.

3. Celibatul preoților își are originea în decizia Sinodului de la Elvira, Spania 306, care interzice căsătoria tuturor treptelor ierarhiei bisericești, fără vreun temei în Revelația divină.

În Biserica Ortodoxă, candidatul la hirotonie este liber să se căsătorească sau nu, dar înainte de aceasta. Biserica veche nu a impus celibatul nici măcar episcopilor, el fiind apanajul monahilor (Ilarie de Pictavium și Sfântul Grigorie de Nyssa au fost căsătoriți).

În anul 692, Sinodul Trulan, canonul 12, hotărăște ca episcopii să nu fie căsătoriți, dar nu din dispreț față de căsătorie, ci ca să se poată dedica mai mult conducerii Bisericii și pentru a împiedica nepotismul și amestecul familiei episcopului în treburile bisericești.

Celibatul preoților este, cu siguranță cel care a favorizat o ruptură între cler și credincioși în Biserica Romano-catolică în Evul Mediu. Teologia scolastică susținând existența unei deosebiri ontologice între ierarhie și mireni, în timp ce pentru teologia ortodoxă este doar o diferență-funcțională, de slujire.

b. Eclesiologia protestantă

Pe cât de mult a pus accentul teologia catolică pe aspectul văzut, instituțional, juridic al Bisericii, pe atât de mult au accentuat protestanții aspectul nevăzut, spiritual al Bisericii, păstrând în fond separația dintre cele două aspecte ale Bisericii. Motivul pentru care Reformatorii au considerat ca adevărată doar Biserica nevăzută îl constituie concepția lor greșită că membrii Bisericii sunt doar cei ce cred cu adevărat, iar pe aceștia nu-i cunoaște decât Dumnezeu.

Dacă în Catolicism a fost sacrificată diversitatea pentru a fi impusă o unitate monarhică a Bisericii, în Protestantism a fost urmărită doar pluralitatea și diversitatea, ajungându-se la o concepție eclesială pluralistă. Cauza stă tot în separația artificială dintre natură și Persoane în Sfânta Treime, protestanții evidențiind Persoanele trinitare și lăsând în umbră unitatea Bisericii (Pr. prof. D. Popescu, *op.cit.*, vol. 2, p. 78).

Esența protestantismului constă în aceea că mântuirea se dă direct de Dumnezeu prin Duhul Sfânt, fără mijloacele unei autorități străine (fără Biserică și ierarhie sacramentală), Biserica fiind o simplă adunare a credincioșilor fără să aibă vreo semnificație soteriologică. "Biserica adevărată, se afirmă în Confesiunea Augustană, este societatea de credință a Duhului Sfânt în inimile celor aleși."

Ieșind din Biserica Romei, protestantismul a stabilit câteva criterii vizibile ale Bisericii: "Biserica este comunitatea sfinților în care se

avută drept Evanghelia și se administrează corect Tainele" (*Confesiunea Augustană*, VII, 13).

Reformații susțin că din Biserică fac parte doar cei predestinați spre mântuire dar admit și ei câteva criterii externe ale Bisericii celei adevărate: mărturisirea credinței, exemplul de viață creștină și împărtășirea cu Sfintele Taine. Ulterior Calvin a accentuat caracterul văzut al Bisericii pentru a-și fundamenta concepția sa despre ordinea ce trebuie să domnească în Biserica văzută. Potrivit concepției sale, Biserica văzută este totdeauna imperfectă și de aceea trebuie să se înnoiască necontenit. "Ecclesia semper reformanda" (Biserica trebuie să fie reformată mereu).

În teologia protestantă a secolului XX întâlnim "teoria ramurilor", potrivit căreia nici o Biserică nu deține adevărul plenar, ci fiecare doar câte o porțiune din acesta. Avem aici de-a face cu un relativism doctrinar, care face ca viața creștină să fie lipsită de fundament. Alți teologi protestanți susțin că adevărata Biserică este în curs de formare (*T.D.S.*, vol. 2, p. 821).

O altă diferență fundamentală între eclesiologia protestantă și cea ortodoxă constă în înțelegerea ierarhiei bisericești. Luptând împotriva abuzurilor papalității și a clerului catolic, Reformatorii au emis teoria eronată despre preoția (sacerdoțiu) de drept divin a tuturor creștinilor, primită în Botez, care stă deasupra slujirii (ministeriu) sau oficiului preotesc, de drept uman, care este încredințat de către comunitate unor persoane. Practic tot poporul credincios are dreptul de a predica cuvântul lui Dumnezeu și de a administra Tainele. Exercitarea acestor drepturi o încredințează comunitatea unor persoane pregătite și potrivite.

Protestanții nu au Preoția sau Hirotonia ca Taină și de aceea nu posedă nici preoția sacramentală. Slujitorul bisericesc al comunității este un oficiant, un funcționar. Diferitele grade ierarhice (episcop, preot) existente în unele Confesiuni protestante sunt exclusiv de drept uman.

Renunțând la preoția sacramentală, "lumea protestantă a fost deposedată de darurile Cincizecimii, comunicate în Tainele și cultul Bisericii prin ierarhie, care a primit puterile ei de la Apostoli și de la urmașii lor. Lumea protestantă, din această cauză, devine asemănătoare acelor creștini, care, deși botezați în numele Mântuitorului Iisus Hristos,

nu primiseră pe Duhul Sfânt, pe care mâinile Apostolilor îl transmiteau de sus (Fapte 19, 1)” (Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 55). Fără preoția sacramentală nu este nici Biserica, nici Taine, nici credință, nici har și, în general, nu este nici mântuire.

Bibliografie

1. Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii universale*, trad. de prof. Nicolae Chițescu, în “PSB.”, nr. 3, București, 1981;
2. Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Efrem Sirul, *Despre preoție*, trad. de D. Fecioru, București, 1987;
3. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, trad. de Cicerone Iordăchescu, ed. a doua, Iași, 1994;
4. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, în rev. “Studii Teologice”, 1955, nr. 5-6;
5. Idem, *Autoritatea Bisericii*, în rev. “Studii Teologice”, 1964, nr. 3-4;
6. Idem, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în rev. “Ortodoxia”, 1964, nr. 4;
7. Idem, *Biserica universală și sobornicească*, în rev. “Ortodoxia”, 1966, nr. 2;
8. Idem, *Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă*, în rev. “Ortodoxia”, 1977, nr. 2;
9. Idem, *Natura sinodicității*, în rev. “Ortodoxia”, 1977, nr. 9-10;
10. Prof. Nicolae Chițescu, *Trupul tainic al Domnului*, în rev. “BOR.”, 1942, nr. 7-8;
11. Idem, *Biserica și bisericile*, în rev. “Ortodoxia”, 1982, nr. 3;
12. Pr. Dumitru Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului II Vatican*, în rev. “Ortodoxia”, 1972, nr. 3;
13. † Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, București, 1972;
14. Pr. prof. Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, București, 1989;
15. Idem, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987;
16. Pr. prof. Ioan Ică, *Martin Luther și Reforma Bisericii*, în rev. “Ortodoxia”, 1983, nr. 4;
17. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Slătineanu, București, 1996;
18. Ioan Zizioula, *Ființa eclesială*, trad. de Aurel Nae, București, 1996;
19. Pr. prof. dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. De Vasile Manea, ed. Patmos, Cluj Napoca, 2002;
20. Revista “Ortodoxia”, nr. 3 și 4 din 1982;

XIV. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE SFINTELE TAINE

Mântuirea subiectivă a credincioșilor are loc în Biserica, în care ei primesc harul divin sfințitor prin Sfintele Taine. Acestea sunt mijloace vizibile prin care lucrează însuși Mântuitorul Hristos prin preoția sacramentală pentru a împărtăși harul Său nevăzut, prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt asupra credincioșilor.

Sfântul Ioan Gură de Aur explică necesitatea mijloacelor vizibile prin care se transmite harul invizibil: “Iisus Hristos nu ne-a transmis nimic material; ne-a transmis numai spiritual, dar prin lucruri materiale. Dacă ai fi fost netrupesc, Iisus Hristos ți-ar fi împărtășit darurile acestea netrupește, dar fiindcă sufletul tău este unit cu trupul, îți împărtășește spiritualul prin material.” (cf. T.D.S., vol. 2, p. 826).

În Sfintele Taine avem unită, paradoxal, elementul spiritual, harul, cu elementul material, văzut. Această unire a celor două elemente este lucrarea atotputerniciei lui Dumnezeu; ea descoperă, însă, și faptul că materia a fost gândită și creată de Dumnezeu pentru a deveni purtătoare de har, ea având un fundament spiritual, dat în raționalitatea ei. Dacă în alte Confesiuni creștine, materia este doar un semn vizibil al harului invizibil, care îi rămâne exterior, în Ortodoxie materia este mediul prin care iradiază harul sfințitor. Rostul Sfintelor Taine este acela de a sfinți atât sufletele, cât și trupurile, întreaga persoană a credincioșilor.

Prin faptul că prin fiecare Sfântă Taină este prezent și lucrător, în mod nevăzut, însuși Mântuitorul Hristos, iar prin Sfintele Taine crește și se extinde tot mai mult Biserica, înseamnă că Sfintele Taine au caracter hristic și unul eclesial. La acestea se adaugă și o dimensiune duhovnicească sau pneumatică, întrucât prin harul Sfintelor Taine, credincioșii sunt “zidiți ca pietre vii” în “templul Duhului Sfânt”, care este Biserica. Nicolae Cabasila afirmă: “Fiecare Taină realizează unirea cu Hristos și cu trupul Lui eclesial” (*Viața în Hristos*, p. 26).

Biserica Ortodoxă consideră că mântuirea nu se finalizează în moartea lui Hristos pe cruce ci în unirea Lui cu oamenii care cred în El

și care se realizează în Sfintele Taine. De aici marea importanță a Sfintelor Taine, prin care se înfăptuiește real și actual mântuirea noastră, prin care Hristos recapitulează actual în Sine pe toți oamenii despărțiți de Dumnezeu și între ei. Tainele au o funcție unificatoare cu Hristos și cu trupul Lui eclezial, prin Sfântul Duh, iar prin Hristos cu Sfânta Treime.

1. Noțiunea și definiția Sfintelor Taine

Termenul "Taină" este traducerea cuvântului grecesc "misterion" și înseamnă lucru tănuț, ascuns și neînțeles, adică nepătruns cu mințea. În sens general, planul veșnic al lui Dumnezeu, Persoana Mântuitorului, Răscumpărarea, Învierea sunt taine, fiindcă întrec puterea de înțelegere a omului. În sens propriu, Sfintele Taine sunt acele acte sfinte, instituite de Fiul lui Dumnezeu întrupat, prin care ni se comunică harul dumnezeiesc, ce rămâne o realitate nevăzută și ascunsă, deși se comunică real și obiectiv prin forme văzute.

În Sfintele Taine nu este numai o simbolizare a adevărilor dumnezeiești, ci o împărtășire efectivă a harului mântuitor și prin aceasta ele se deosebesc de simboalele religioase.

În mod diferit de teologia catolică, ce utilizează termenul de "sacrament" și pune accentul pe partea văzută a Tainei, în tradiția răsăriteană Taina conduce spre conținutul ei interior, spre harul divin necreat. Accentul pus de catolici pe materie urmărește să evidențieze dependența Tainei de cel ce o săvârșește. Ortodoxia caută spre miezul lucrurilor, spre ceea ce au spiritual și mistic aceste lucrări sfinte ale Bisericii, pentru că intenția ei nu este să scoată în evidență supremația preotului asupra credincioșilor, ci să contribuie la transfigurarea lor prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, vol. 2, cap. "Sfintele Taine", p. 6-7).

2. Elementele constitutive ale Sfintelor Taine

Notele caracteristice ale Sfintelor Taine sunt: instituirea, partea văzută și partea nevăzută.

a. **Instituirea.** Sfintele Taine sunt lucrări care s-au instituit de către Mântuitorul Hristos pentru împărtășirea harului; prin urmare instituirea divină constituie un element esențial al Sfintelor Taine. În afară de Mântuitorul, nimeni nu poate institui Taine în Biserică, pentru că prin Hristos a venit harul (Ioan 1, 17) și numai El decide prin ce fel de lucrare îl transmite credincioșilor.

Sfinții Apostoli sunt conștienți că sunt doar "iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu" (I Corinteni 4, 1), săvârșind toate din încredințarea Mântuitorului.

Dacă în Sfânta Scriptură nu se indică direct instituirea nemijlocită de către Hristos a tuturor Tainelor, cu excepția Botezului, Spovedaniei și Euharistiei, nu rezultă că n-ar fi fost toate instituite de Domnul. Dimpotrivă, Sfânta Scriptură cuprinde suficiente indicații că toate Tainele au fost instituite de Iisus Hristos iar Apostolii n-au făcut nimic în acest sens din proprie inițiativă.

În secolul al IV-lea, Pseudo-Ambrozie confirmă instituirea Tainelor de către Mântuitorul Hristos: "Cine e autorul Tainelor dacă nu Domnul Iisus? Din cer au venit acestea". Prezența celor șapte Taine în toate Bisericile primului mileniu arată că în Biserica veche nu erau discuții asupra numărului Tainelor.

Împărtășirea din teologia catolică în Taine instituite direct de Mântuitorul (Botezul și Euharistia) și Taine instituite indirect, prin Apostoli, nu are teme în Sfânta Scriptură. În schimb, trebuie precizat că Mântuitorul nu a stabilit ceremoniile Sfintelor Taine.

La Botez, Spovedanie și Euharistie instituirea s-a făcut după partea esențială, deci actul de instituire este complet, deși nu amănunțit. Mântuitorul Iisus Hristos a făgăduit harul Său, prin Duhul Sfânt, pentru anumite trebuințe ale vieții, dând Apostolilor puterea de a-l împărtăși credincioșilor în Biserică și tot ei au stabilit ceremoniile, după harul specific al fiecărei Taine.

b. **Partea văzută.** Aceasta constă din slujba sau din ritualul liturgic, materia folosită, actele și cuvintele sau formula Tainei.

Teologia scolastică a introdus termenii de materie și formă: materia este lucrarea sensibilă (apa, pâinea, vinul etc.) iar forma o constituie cuvintele esențiale, deosebite de ceremoniile care însoțesc împărtășirea harului. Întrebuințarea acestor termeni nu este necesară pentru că nu clarifică lucrurile și se întâlnește la Sfinții Părinți. Dimpotrivă, termenul de materie duce la discuții sterile asupra materiei Sfințelor Taine. Unele Taine (Spovedania, Căsătoria, Hirotonia) par să nu aibă materie, iar conceptul de "formă", luată în sens aristotelian, conduce la ideea că forma prin sine are putere de viață, uitându-se de puterea harului.

Sintagma "parte văzută" cuprinde tot ce ar vrea să spună termenii "materie" și "formă", evitând conceptele filosofice, care pot produce neînțelegeri și confuzii.

c. Partea nevăzută o reprezintă lucrarea Sfântului Duh sau harul dumnezeiesc, care se împărtășește credincioșilor.

Trebuie subliniat faptul că cele două părți ale Tainelor formează o unitate indisolubilă, ele distingându-se doar rațional, pentru a putea fi analizate. S-a demonstrat anterior că materia poate primi în sine energiile necreate ale lui Dumnezeu, tot așa cum primește în sine, lăsându-se modelată, energiile umane create.

Harul mântuitor și sfințitor, care se împărtășește prin cele șapte Sfinte Taine, are și o lucrare specifică în fiecare din ele, după scopul pe care îl urmărește Mântuitorul Hristos. Cel ce intră în relație personală directă, prin Duhul Sfânt, cu fiecare credincios. Altfel nu se explică instituirea mai multor Taine și nici acordarea lor în diferitele momente ale vieții sau pentru diferitele slujiri din Biserică.

3. Diferențe confesionale cu privire la Sfintele Taine

Biserica Ortodoxă învață că Sfintele Taine nu sunt simple ceremonii religioase, precum cele din Vechiul Testament, care erau semne ale făgăduinței lui Dumnezeu, ci sunt purtătoare de har și împărtășesc real harul dumnezeiesc și mântuitor.

Pentru protestanți, însă, Tainele sunt numai semne exterioare, care arată că acolo unde acestea se săvârșesc este credința, singura care mântuiește ("sola fide"), și pe care credinciosul o primește de la Dumnezeu prin cuvântul Lui. Tainele confirmă credința, fără să transforme pe credincios, ele indicând o realitate făgăduită. Ele sunt semne ale făgăduinței lui Dumnezeu.

În teologiile protestante, cuvântul lui Dumnezeu este considerat singurul purtător și transmitător al harului și nu Tainele. Acestea din urmă sunt mai mult semne de recunoaștere între creștini, semne ale făgăduinței lui Dumnezeu pentru a trezi credința. Fără credință, Taina este un semn gol, ele având efect doar asupra celor credincioși; credința face Tainele eficiente.

Din punct de vedere ortodox, concepția protestantă despre Taine implică o relație exterioară între har și semn, pe care aceștia au moștenit-o din teologia scolastică. În timp ce romano-catolicii, pe baza acestei relații externe obiectivează grația și o fac dependentă de semnul sacramental, motiv pentru care sacramentele împărtășesc "ex opere operato" grația mântuitoare, în protestantism, tot pe baza aceleiași legături exterioare, se subiectivează grația și este făcută dependentă de predestinație. Prin aceasta sacramentele devin simple semne exterioare, care nu-i fac decât să confirme o grație dată de Dumnezeu în mod subiectiv credinciosului, dincolo de semnul sacramental. Pe cât de mult pun catolicii accent pe "ex opere operato", pe atât de mult accentuează protestanții dependența grației de predestinare (cf. pr. prof. Dumitru Popescu, *op.cit.*, cap. cit., p. 9).

Teologia ortodoxă nu cunoaște această dilemă a oscilației între har și semn, deoarece pentru învățătura ortodoxă harul are o relație interioară cu semnul prin care se transmite, așa încât partea văzută a Tainei devine mediu de iradiere a harului Sfântului Duh. După cum din trupul Mântuitorului ieșea o putere dumnezeiască vindecătoare față de cei ce-L atingeau, tot astfel în Biserică harul se comunică prin partea văzută a Sfințelor Taine, spre tămăduirea sau hrănirea spirituală a celor ce se împărtășesc de ele. De aceea, în Biserica Ortodoxă, Sfintele Taine

nu sunt simple semne exterioare, care împărtășesc harul, ci medii transparente prin care harul lui Dumnezeu coboară în ființa credincioșilor, pentru ca aceștia să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu.

4. Necesitatea Sfintelor Taine

Sfintele Taine sunt absolut necesare pentru mântuire deoarece, potrivit Revelației divine, cel ce nu primește Sfintele Taine nu va intra în Împărăția cerurilor (Ioan 3, 5). Necesitatea lor rezultă din necesitatea absolută a harului pentru mântuire, fapt demonstrat în capitolul despre "îndreptare". Dacă Dumnezeu a legat harul de anumite cereri, rezultă că fără ele sau fără Tainele care corespund acestor trebuințe, nu este mântuire.

Chiar dacă Dumnezeu poate acorda harul Său și pe alte căi, în mod excepțional (profeții Vechiului Testament, tâlharul de pe cruce), regula stabilită de Mântuitorul Hristos este cea a împărtășirii harului prin Sfintele Taine. Din punct de vedere ortodox, cel ce nesocotește Tainele, ca mijloace instituite de Domnul Hristos pentru obținerea harului, nu se va mântui.

5. Condițiile săvârșirii Sfintelor Taine

Pentru săvârșirea Sfintelor Taine trebuie îndeplinite anumite condiții obiective și subiective. Acestea sunt următoarele: a. săvârșirea lor după rânduiala Bisericii; b. săvârșirea lor de către episcop sau preot; c. pregătirea credincioșilor pentru primirea harului.

a. Rânduiala Bisericii prevede locul, timpul, actele și cuvintele specifice fiecărei Taine, toate încadrate într-o slujbă. Această slujbă reprezintă o dezvoltare a rânduiei sfinte cu care se săvârșea Taina la început, ea evidențiind sensul și efectul Tainei. Cu toate că lucrurile, cuvintele și actele prin care se împărtășește harul Tainelor sunt esențiale, slujba care încadrează Taina nu este lipsită de importanță. Ea este o expresie a credinței și evlaviei Bisericii și reprezentare vizibilă a celor ce se petrec în Taină. De aici și grija Bisericii pentru săvârșirea corectă și deplină a acestor slujbe.

Din punct de vedere dogmatic, partea externă a Tainei (rânduiala cuprinsă în acte și cuvinte), deoarece reprezintă doar o parte a Tainei, nu trebuie considerată ca instrument magic, ce lucrează mecanic în transmiterea harului, ci trebuie văzută în dependență de voința lui Hristos, Care lucrează în Biserică prin Duhul Sfânt. În viziunea ortodoxă, Tainele nu lucrează prin sine, ci prin prezența Duhului Sfânt.

La romano-catolici, de exemplu, validitatea Botezului săvârșit de iudei sau de păgâni este dependentă doar de partea externă a Tainei. Prin această concepție se vedește tendința de a considera actul extern ca instrument de transmitere mecanică a harului (T.D.S., vol. 2, p. 833).

b. Dreptul și puterea de a săvârși Sfintele Taine le-a dat Mântuitorul Apostolilor și urmașilor lor, episcopi și preoți, nu oricărui credincios. Numai Botezul, în caz de necesitate, poate fi săvârșit de un credincios.

Sfintele Taine sunt acte eclesiale și de aceea nu pot fi săvârșite de persoane care nu aparțin preoției sacramentale a Bisericii, calitate primită prin hirotonie. Adevăratul săvârșitor al Tainelor este Mântuitorul Hristos; El continuă preoția Sa în mod vizibil în Biserică prin slujitorii chemați și trimiși de El.

Faptul că Mântuitorul este adevăratul săvârșitor al Sfintelor Taine reiese din aceea că valoarea și validitatea Tainelor nu depinde de starea morală a săvârșitorului lor văzut, deoarece el este numai un organ vizibil, prin care lucrează Hristos în chip nevăzut. Sfântul Ioan Gură de Aur explică aceasta astfel: "Dumnezeu lucrează și prin nevrednici, fiindcă totul este opera puterii Lui și El însuși ne împărtășește pe noi în Taine". În același sens se exprimă și Sfântul Grigorie de Nazianz: "Nu lua în considerare valoarea celor ce te curățesc... Căci chiar dacă s-ar deosebi vreunul prin purtare, valoarea Botezului este aceeași" (T.D.S., vol. 2, p. 834).

Aceasta nu înseamnă că preotul, care săvârșește Sfintele Taine, fără evlavie și având un comportament imoral, nu va răspunde în fața lui Dumnezeu pentru că a scandalizat pe credincioși, determinându-i să-și piardă evlavie, dacă nu cumva chiar credința.

Tainele săvârșite în afara Bisericii nu sunt Taine în deplinătatea lor, dar o pot căpăta din momentul recunoașterii lor de către Biserică.

c. Primitorii Sfințelor Taine sunt credincioșii Bisericii (cu excepția Botezului, poarta de intrare în Biserică). Tainele săvârșite după rânduială și îndeplinind condițiile obiective sunt valide și depline, dar pentru ca să producă în sufletul credinciosului lucrarea mântuitoare, trebuie îndeplinită și o condiție subiectivă, pregătirea pentru primirea harului dumnezeiesc. Sfântul Apostol Pavel avertizează: "Cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului" (I *Corinteni* 11, 29). Aceasta înseamnă că, deși harul se împărtășește în mod obiectiv, roadele lui pot lipsi subiectiv, dacă lipsește pregătirea celor ce se împărtășesc cu Sfințele Taine. Lipsa credinței și a evlaviei împiedică rodirea duhovnicească în persoana primitorului, el atrăgându-și osânda pentru lipsa de pocăință.

6. Numărul Sfințelor Taine

Biserica Ortodoxă mărturisește existența a șapte Sfinte Taine, număr pe care îl admit și catolicii; protestanții, în schimb, le-au redus la două, Botezul și Euharistia, la care se adaugă la unii lutherani și Pocăința.

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție nu indică numărul Sfințelor Taine dar oferă mărturie pentru fiecare dintre ele. În perioada patristică noțiunea de "Taină" nu era definită precis, ci avea un sens foarte larg, care cuprindea orice act sau lucru sfânt. Așa se explică menționarea Sfințelor Taine împreună cu unele ierurgii (înmormântarea, tunderea în monahism) deși Tainele n-au fost niciodată confundate cu celelalte slujbe sfinte. (Același lucru s-a întâmplat, așa cum s-a menționat anterior, în perioada apostolică, cu numirile de episcop și preot, care s-au folosit în comun, fără ca atribuțiile sau funcțiile să se confunde între ele).

Faptul că toate Bisericile nealcedoniene au păstrat numărul de șapte Sfinte Taine este o dovadă a existenței lui din epoca apostolică.

Numărul Sfințelor taine a fost precizat în mod direct de Biserică doar atunci când el a fost contestat de eretici, așa cum s-a întâmplat și cu formularea adevărilor de credință în dogme.

În Apus valdenzii și catarii au manifestat îndoieli cu privire la numărul Tainelor și de aceea în secolul al XII-lea Petru Lombardul și Hugo de Saint Victor au precizat acest număr. În Răsărit, în secolul al XIII-lea, monahul rus Iov menționează numărul celor șapte Sfinte Taine.

În secolul al XV-lea Sfințele Taine sunt menționate de Simeon al Thesalonicului, apoi în 1638 la Sinodul de la Constantinopol și în 1642 în Mărturisirea de credință a mitropolitului Petru Movilă. Este limpede că aceste ultime menționări erau îndreptate împotriva protestanților, care negau numărul Sfințelor Taine, așa cum tot împotriva lor s-a pronunțat și Sinodul catolic de la Trident (1545-1563).

În teologia scolastică Sfințele Taine au fost împărțite după mai multe criterii. Teologia ortodoxă consideră că cea mai potrivită împărțire este următoarea: Taine care se repetă (Mirungerea, Euharistia, Pocăința, Nunta și Maslul); taine care nu se repetă (Botezul și Hirotonia).

7. Ierurgiile Bisericii

Biserica Ortodoxă folosește în cultul său o serie de lucrări sau slujbe instituite pentru dobândirea ajutorului dumnezeiesc de către credincioși în diferite situații din viață, pentru sfințirea bisericilor și a obiectelor de cult, pentru binecuvântarea caselor sau a roadelor muncii omului, pentru îndepărtarea duhurilor rele, precum și pentru ajutorul pe care Biserica îl dă sufletelor celor răposați.

Toate aceste slujbe, numite ierurgii, sunt asemănătoare cu Sfințele Taine după forma externă, dar se deosebesc după efectele lor. Nu se poate afirma că harul dumnezeiesc nu se împărtășește și prin ierurgii, așa cum consideră unii teologi, ci numai că harul este mântuitor în Sfințele Taine, iar în ierurgii el este de o altă intensitate și lucrare, dezvoltând darurile Duhului Sfânt. Cele patru categorii de ierurgii (sfințiri, binecuvântări, exorcisme și rugăciuni pentru cei răposați) nu sunt simple simboluri, fiindcă ele împărtășesc în mod efectiv ajutorul divin, Duhul Sfânt fiind invocat de către Biserică iar Mântuitorul Hristos binecuvântând și sfințind prin mâna și cuvântul episcopului sau a preotului.

În instituirea ierurgiilor Biserica a urmat pilda Mântuitorului care a binecuvântat pâinile și peștii, pe copii și casele, dând putere Sfinților Apostoli să alunge duhurile necurate.

Este un fapt important că prin ierurgii Biserica Ortodoxă a practicat dintotdeauna o lucrare de binecuvântare și sfințire a cosmosului, care deși se află în afara Bisericii, nu se află în afara purtării de grijă promițătoare a lui Dumnezeu, demonstrând prin aceasta vocația întregului cosmos de a fi restaurat și sfințit în vederea transfigurării eshatologice.

Bibliografie:

1. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, trad. de Dumitru Fecioru, București, 1943;
2. Sfântul Ambrozie, *Despre Sfintele Taine*, trad. de Pr.-prof. Ene Braniște, P.S.B., nr. 53, 1994;
3. Pr.-prof. Dumitru Stăniloae, *Numărul Tainelor, raportul dintre ele și Tainele din afara Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", 1956, nr. 2;
4. Idem, *Ființa Tainelor în cele trei Confesiuni*, în rev. "Ortodoxia", 1956, nr. 1;
5. Idem, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în rev. "Studii Teologice", 1966, nr. 9-10;
6. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III;
7. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și catolicism*, București, 1999;
8. Pr. prof. Dumitru Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine*, în rev. "Ortodoxia", 1978, nr. 1-2;
9. Pr. prof. Ioan Ică, *Sfintele taine în viața Bisericii*, în rev. "Mitropolia Ardealului", 1982, nr. 10-12;
10. Revista "Ortodoxia", nr. 3-4, din 1979;

XV. TAINA SFÂNTULUI BOTEZ

Botezul este Taina în care, prin întreita cufundare în apă, în numele Sfintei Treimi, cel ce se botează se curățește de păcatul strămoșesc și de toate păcatele personale de până la Botez, se naște la o nouă viață spirituală și devine membru al trupului tainic al Domnului, al Bisericii.

Sfinții Părinți vorbesc despre Botez și-l numesc felurit: după partea văzută este numit baie, izvor sfânt, apă etc. După partea nevăzută este luminare, naștere spirituală, renaștere în Hristos, sigiliul lui Hristos, sigiliul credinței, potopul păcatului, vehicol spre Dumnezeu. După partea văzută și nevăzută este baie tainică, baie mântuitoare, baia pocăinței, baia renașterii, apa vieții, taina renașterii. Sfântul Pavel îl numește "circumciziune" ca o circumciziune spirituală prin care ne răstignim cu Hristos pentru a învia împreună cu El.

Botezul a fost instituit de Mântuitorul Hristos. Taina a fost precedată de unele prefigurări prin potop sau corabia lui Noe (I Petru 3, 20), trecerea prin Marea Roșie (I Corinteni 10, 2), stânca din desert din care a izvorât apă (I Corinteni 10, 4), crucea de aramă, scaldătoarea Betezda, apa din coasta Domnului. (Ioan 19, 34), botezul lui Ioan, circumciziunea. Botezul lui Ioan preînchipuia Botezul creștin dar era și un ritual curățitor pentru primirea lui Mesia. Botezul lui Ioan este de la Dumnezeu, se săvârșește prin afundare, dar este inferior celui creștin pentru că nu împărtășește harul mântuitor.

Protestanții susțin că nu există o mare deosebire între cele două botezuri, iar Luther afirmă că botezul creștin este o perfecționare a botezului lui Ioan.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "De ce n-a botezat Mântuitorul Iisus Hristos? A spus-o Ioan Botezătorul când a zis: "Acela vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc", dar Duhul nu fusese încă dat. Iată de ce nu boteza Iisus. Și dacă ar întreba în ce este superior botezul lui Ioan celui al ucenicilor vom răspunde: nu se deosebeau pentru că nu împărtășeau harul" (Omilia 29, cf. T.D.S., vol. 2, p. 841).

Iisus S-a botezat ca să evidențieze însemnătatea, să descopere Taina Treimii, ca să se ofere o pildă de botez, ca să ia asupra Sa păcatele lumii: "Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii".

Instituirea Botezului se face după învierea din morți a Domnului: "Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (Matei 28, 19-20); "Cel ce va crede și se va boteza, se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi" (Marcu 16, 16).

Botezul creștin este instituit pentru toți oamenii din toate timpurile fiindcă e necesar în vederea mântuirii. Sfinții Apostoli, înțelegând misiunea lor, săvârșesc Botezul începând cu Cincizecimea și anunță necesitatea acestei Taine pentru mântuire. Înainte de Cincizecime ei n-au putut boteza pentru că nu fusese trimis Duhul Sfânt. Sfântul Petru poruncește: "Să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos spre iertarea păcatelor..." (Faptele Apostolilor 2, 38).

1. Partea externă a Tainei constă pe de o parte din apă, iar pe de alta din cuvintele rostite. Se întrebuințează apa naturală, de izvor, de râu, de ploaie, sau zăpadă topită. Necesitatea apei e arătată de Domnul la convorbirea cu Nicodim (Ioan 3, 45).

Sfinții Apostoli și diaconii săvârșeau Botezul numai cu apă: "Poate cineva să oprească apa, ca să nu fie botezați aceștia care au primit Duhul Sfânt ca și noi?" (Faptele Apostolilor 10, 47-48). Necesitatea apei pentru Botez o arată Sfinții Părinți când scriu că Mântuitorul ne-a dat poruncă să ne naștem din apă și Duh deoarece prin rugăciune Duhul coboară asupra apei. Pentru că omul este trup și duh, ne-a dat o reînnoire din apă și Duh. Duhul curățește sufletul iar apa curățește trupul de păcat și stricăciune.

Botezul săvârșit cu alt lichid este nul. Cuvintele Sfântului Ioan Botezătorul - că Botezul va fi cu "Duh Sfânt și cu foc" nu exclud apa, pentru că se referă la efectele păcatelor. Harul Sfântului Duh de la Cincizecime este foc și arde spinii păcatelor.

Gnosticii și catarii, luând focul în sens literal, au introdus focul în ceremonia Botezului. Maniheii, considerând materia element rău, nu

folosesc apa sau altceva la săvârșirea Botezului (ca și socinienii, metodistii și quakerii).

Luther și Calvin arată că poate fi folosit orice lichid la Botez. Mai târziu Luther a revenit asupra acestei afirmații, socotind că Botezul se face doar cu apă.

Botezul se face prin întreita cufundare în apă. "A boteza" înseamnă a cufunda. Când Domnul a trimis pe Apostoli să boteze, a determinat și modul cum trebuie făcut Botezul. Expresia "de nu se va naște cineva din apă și din Duh" (Ioan 3, 5) arată necesitatea cufundării în apă la Botez. Sfântul Ioan aseamănă Botezul cu o baie care presupune scufundare. Taina mai este asemănată cu mormântul Domnului (Romani 6, 4). La Botezul eunueului Candachiei se spune că "s-a pogorât în apă" și "au ieșit amândoi din apă" (Fapte 8, 38-39). Sfântul Grigorie de Nyssa precizează: "Ne-am îngropat cu adevărat prin Botez și apropiindu-ne de apa care, ca și pământul, este un element material, ne ascundem și ne acoperim cu ea, cum s-a ascuns Domnul în pământ". (Cuvânt la Botezul Domnului, cf. T.D.S., vol. 2, p. 845).

La început Botezul se făcea la un izvor sau la râu, mai târziu au apărut baptisteriile iar acum se face în cristelniță.

Botezul trebuie săvârșit prin cufundarea de trei ori în apă. Canonul 50 apostolic prevede caterisirea pentru clericul care se abate de la rânduiala întreitei cufundări. Ele simbolizează îngroparea de trei zile a Domnului și Persoanele Sfintei Treimi. Începând din secolul al VI-lea, creștinii din Spania au început să practice botezul printr-o singură cufundare, ca să se deosebească de arieni. Această practică a fost recunoscută de Sinodul de la Toledo și de papa Grigore cel Mare.

Până astăzi, la catolici Botezul este valid dacă se face o singură scufundare, dar mențin și regula prin turnare de trei ori.

De partea externă a Tainei țin și cuvintele "Se botează robul lui Dumnezeu... în numele Tatălui, Amin și al Fiului, Amin și al Sfântului Duh, Amin". Aceste cuvinte sunt prescrise de însuși Mântuitorul, cu ocazia trimerii Sfinților Apostoli la propoveduire și botezare. Nu este suficient să se pomenească numai Sfânta Treime în general, ci trebuie

fiecare Persoană în parte. Din Sfânta Scriptură și din vechile mărturii patristice rezultă că la săvârșirea Botezului, numele Persoanelor treimice trebuie pronunțat în mod distinct. Nu ni se spune care era formula la pomenirea acestor nume. Nu știm dacă se spunea "eu te botez" sau "se botează". Prima este specifică romano-catolicismului, iar a doua în ortodoxie. În prima formulă se pune accentul pe rolul preotului în săvârșirea Tainei, iar în a doua pe rolul Mântuitorului. Noi recunoaștem validitatea formulei catolice, dar este mai puțin corectă ca cea ortodoxă. Diferența dintre ele e provocată de absența energiilor necreate care face ca Mântuitorul să fie prezent direct în viața Bisericii, nu prin substituții sau înlocuitori ai Săi. Formula "se botează", cu amintirea Persoanelor Sfintei Treimi, a fost instituită chiar de Sfinții Apostoli. De la Cinci-zecime știau că harul vine de sus, de aceea au pus accent pe lucrarea harului, nu pe a săvârșitorului. Formula ortodoxă este mai veche și mai corectă. Probabil că a fost folosită și pentru a combate pe ereticii care au socotit că validitatea Tainei depinde de persoană și credința acesteia.

Botezul săvârșit de cineva cu formula în care nu se pomenesc Persoanele Sfintei Treimi nu este recunoscut ca valid. Desigur, afirmația biblică ce vorbește de un botez în numele lui Hristos ar putea să pună la îndoială această practică. Însă, expresia în cauză nu este folosită ca formulă de botez, ci este o expresie teologică pentru a indica că Botezul a fost instituit de Mântuitorul. Ea nu este o formulă premergătoare sau paralelă formulei trinitare, ci o implică. "A se boteza în Hristos, spune un Sfânt Părinte, înseamnă a se boteza după tradiția lui Iisus Hristos, adică în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh". (cf. T.D.S., vol. 2, p. 848).

Biserica Ortodoxă, ca și cea Romano-Catolică și Anglicană, folosește și o formulă condițională, pentru copiii găsiți despre care nu se știe dacă au fost botezați, copiii născuți cu figuri alterate, sau pentru cei la care există dubiu dacă sunt vii sau morți. Pentru aceste cazuri se folosesc formulele "Se botează robul lui Dumnezeu...dacă nu a fost botezat, în numele...", "Dacă este om, se botează robul lui Dumnezeu...", "Dacă este viu se botează robul lui Dumnezeu..."

2. Efectele Botezului:

a. Curățirea de păcatul strămoșesc și de păcatele personale la adulți (*Faptele Apostolilor* 2, 38; *Marcu* 16, 16);

b. Prin Botez se renaște la o viață spirituală nouă (*I Ioan* 3, 5), fapt pentru care se numește "baia nașterii noastre spirituale";

c. Cel născut prin Botez devine fiu al lui Dumnezeu prin har și membru al trupului tainic al Domnului, adică al Bisericii.

Botezul nu se repetă. Păcatul strămoșesc iertat nu mai învie în om și, deci, nu mai există motiv pentru repetarea Tainei. În Crez mărturisim un "Botez spre iertarea păcatelor" și mai ales a păcatului strămoșesc. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "Precum nu mai este cu putință ca Hristos să se răstignească a doua oară, tot așa nu e cu putință să ne botezăm a doua oară". (cf. *ibidem*, p. 850).

Pentru nerepetarea Botezului, teologia romano-catolică a construit caracterul indelebil al Botezului (de neșters), pentru care acesta nu se mai repetă. În teologia ortodoxă nu există o părere unanimă în această privință. Unii consideră că nerepetarea Botezului se întemeiază pe nerepetabilitatea păcatului strămoșesc.

3. Necesitatea Botezului

Acest lucru este negat de pelagieni și unitarieni. Biserica Ortodoxă a învățat întotdeauna că Botezul este necesar pentru mântuire. Necesitatea lui se bazează pe Sfânta Scriptură, care prezintă păcatul strămoșesc ca pe o realitate ce se transmite în toți oamenii și atrage după sine condamnarea. De ea putem să ne eliberăm doar prin Botez. Necesitatea Botezului este impusă de existența păcatului strămoșesc. Această idee o exprimă Domnul în convorbirea cu Nicodim (*Ioan* 3, 5), precum și cu ocazia trimiterii Apostolilor la propovăduire, când le spune că numai cei „ce vor crede și se vor boteza, se vor mântui, iar cei ce nu vor crede se vor osândi” (*Marcu* 16, 16).

În ceea ce privește soarta copiilor morți nebotezați, nu avem în Biserică o hotărâre oficială. Pe baza Sfințelor Scripturi și Sfințelor

Tradiții, putem spune că pruncii nebotezați nu pot intra în împăcerurilor, pentru că au păcatul strămoșesc, dar nici nu pot suferi pedepse pentru că nu au păcate personale. Sfântul Grigorie de Nazianz scrie: "Cei ce nu se vor împărtăși de Botez de cauza copilăriei sau morții premature, nu se vor împărtăși de mărire, dar nici nu vor chinuiți de dreptul Judecător, ca unii ce sunt nepecetluiți, dar răutate, ca unii ce au suferit paguba, fără să o cauzeze prin acțiunile lor..." (Cf. *ibidem*, p. 851). În 1815, la un sinod din Constantinopol formulat învățătura despre soarta copiilor nebotezați: Pruncii care mor nebotezați nu sunt chinuiți, fiind curați de păcate personale. De împărtășia lui Dumnezeu însă nu se învrednicesc, deoarece n-au fost curați prin baia dumnezeiască de pata păcatului strămoșesc și n-au obținut renașterea duhovnicească".

4. Săvârșitorul Botezului este episcopul sau preotul (Matei 28:19). Din această cauză sunt numiți "părinți spirituali". În lipsa lor, Botezul poate fi săvârșit de diacon sau chiar de mireni, bărbați sau femei. Diaconul Filip l-a botezat pe Simion Magul (*Faptele Apostolilor* 12, 13) și pe slujitorul Candachiei (*Faptele Apostolilor* 9, 10-17). Sfântul Pavel a fost botezat de ucenicul Anania (*Faptele Apostolilor* 8, 38-39). Când Sfântul Pavel boteza la Corint, vor fi existat și alte persoane care săvârșeau botezul (I *Corinteni* 1, 14); unii puteau fi și mireni. Biserica a admis că, în lipsă de clerici, Botezul poate fi săvârșit și de mireni. Biserica Romano-Catolică admite că, în caz de nevoie, botezul poate fi săvârșit și de un păgân, numai să respecte formula Bisericii. Această învățătură este greșită fiindcă păgânul, fiind în afară de Biserică, nu poate integra pe altcineva în Trupul lui Hristos. Botezul devine un act magic care, fiind un act extern, trebuie producă o schimbare internă. Nimeni nu poate săvârși propriul botez. Sfinții Apostoli primesc poruncă să boteze pe alții, nu pe ei înșiși. Botezul trebuie săvârșit de o singură persoană, iar botezul ereticilor poate fi recunoscut de către Biserică dacă este săvârșit în numele Sfintei Treimi.

5. Primitorii Botezului sunt toți cei nebotezați, copii sau adulți. Textul "Toți cei ce vor crede și se vor boteza se vor mântui iar cei ce nu cred se vor osândi" se referă la adulți dar nu exclude copiii. Sfinții Apostoli au botezat mai întâi pe adulți dar, apoi nu era nici o piedică și întru copiii lor. Din Sfânta Scriptură rezultă îndreptățirea copiilor la Botez, dar și faptul că Apostolii au botezat copii: I *Corinteni* 1, 16; 14, 16, 23. Sfântul Pavel zice că "după cum prin greșala unuia a venit sânda pentru toți oamenii, așa și prin îndreptarea adusă de Unul a venit, pentru toți oamenii, îndreptarea care dă viață" (*Romani* 5, 18).

Păreră unora dintre cei vechi, contra botezului copiilor: a fost combătută de Sfântul Irineu, Grigorie de Nazianz ș.a. Origen. Biserica a păstrat de la Apostoli obiceiul de a boteza copii: Canonul 10 de la Cartagina condamnă pe cei ce neagă necesitatea botezului copiilor. Obiceiul Bisericii vechi de a boteza copii e mărturisit și de inscripțiile din catacombe. Există o inscripție, "Fidelis", în care e vorba de o copilă care a murit la 9 ani și a fost botezată. O altă inscripție numește "neofitus" pe un copil ce a trăit 90 de zile. Botezul copiilor nu era general în primele zile, ci se botezau doar copiii părinților care doreau acest lucru. Între catehumenii care amânau botezul erau și părinți care amânau botezul copiilor. Cu timpul a devenit o practică generală în Biserică. (Neoprotestanții leagă botezul de dezvoltarea intelectului, de aceea îl săvârșesc la o vârstă mai mare; ei nu au ideea transfigurării întregii materii prin botez).

Condițiile ce se cer de la primitor (la cei adulți): voința de a se boteza, credința și căința.

Copiii nu au credință și căință pentru că nu au păcate personale. De aceea se iau nașii ca garanți. Conform poruncii Bisericii, ea nu silește pe nimeni să se boteze. Cel ce vrea să primească botezul, trebuie să-și manifeste dorința. Botezul săvârșit cu forța este nul. Credința este condiția absolut necesară pentru Botez (*Marcu* 16, 16). Întrucât credința vine din auz, Evanghelia trebuie propovăduită oamenilor. De aceea, și după timpul Sfinților Apostoli, cei ce voiau să se boteze, se pregăteau.

Această pregătire se făcea prin instituirea catehumenatului. Dar, indiferent de această instituție, care a dispărut după o vreme, Biserica cere de la candidat să aibă credință creștină.

A treia condiție este pocăința, regretul pentru trecutul păcătos și hotărârea de a se îndrepta. Biserica cere de la cel ce se botează să se lepede de Satana și de toate lucrurile lui și să înceapă viața nouă în Hristos.

Lipsa condițiilor de mai sus împiedică lucrarea harului.

În privința nașilor de la botez Sfânta Scriptură ne dă exemple în care se vede că Domnul vindecă pentru credința altora: *Matei* 8, 5-13, sluga sutașului; *Matei* 5, 2, fiica femeii cananeence și *Marcu* 16, 14-18. Despre existența nașilor vorbește Tertulian, Dionisie Areopagitul, *Fericitul Augustin* ș.a.

Morții nu pot fi botezați pentru că trupul lor este lipsit de suflet și nici cei vii pentru cei morți. Tainele trebuie primite personal. Acest obicei exista în Corint iar Apostolul nu îl aprobă, nici nu îl dezaprobă, ci îl folosește pentru a contrazice pe cei ce negau învierea morților (*I Corinteni* 15, 29). Botezul poate fi săvârșit oricând, la orice dată și oră. Acest principiu, este totdeauna valabil, dar pentru a se da tainei un fast deosebit, se practica în vechime la Paști, Rusalii și Bobotează, când erau botezați un număr mare de credincioși, dar nu era oprită săvârșirea lui peste an.

Mântuitorul amintește despre "Botezul sângelui". Acesta poate suplini pe primul căci, zice Domnul, "Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, care este în ceruri" (*Matei* 10, 32) și "cine își va pierde sufletul pentru Mine, îl va afla" (*Matei* 16, 25). Efectul morții pentru Hristos este egal cu iertarea păcatelor, ca și la Botez. Această identificare a făcut-o Însuși Hristos când a zis către fiii lui Zevedeu: "Puteți oare să beți paharul pe care îl voi bea Eu și cu botezul cu care Mă voi boteza Eu să vă botezați?... Paharul Meu veți bea și cu botezul cu care Eu mă botez vă veți boteza, dar a ședea de-a dreapta și de-a stânga Mea nu este al meu a vă da..." (*Matei* 20, 22-23). Aici nu este vorba despre botezul de la Ioan, ci de moartea pe cruce, echivalentă cu botezul și martiriul.

Copiii mici uciși pentru Hristos sunt considerați botezați cu botezul sângelui căci Mântuitorul spune: "Cine ține la sufletul lui îl va pierde, iar cine-și pierde sufletul său pentru Mine, îl va găsi" (*Matei* 10, 39). La 29 decembrie Biserica a stabilit sărbătoare pentru prăznuirea copiilor uciși pentru Hristos.

Sfânta Tradiție are mai multe dovezi din care se vede că moartea martirică este echivalentul botezului. Tertulian spune: "Avem un al doilea botez, pe cel al sângelui". Ciprian spune că acei catehumeni care mor ca mucenici, nu sunt lipsiți de botez. Ei sunt în acest caz botezați cu Botezul sângelui care este superior celui cu apă. (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 856).

În cazuri excepționale, Botezul cu apă poate fi înlocuit cu Botezul dorinței. Acesta constă în iubirea lui Dumnezeu și dorința fierbinte de a se boteza, lucru împiedicat de motive de forță majoră. Dacă cineva a fost catehizat dar moare subit înainte de botez, este considerat botezat cu botezul dorinței. Validitatea acestui botez a fost recunoscută prin practica de a-i considera sfinți pe dreptii Vechiului Testament și catehumenii decedați fără de veste. Temeiul scripturistic pentru acest botez este cel de la *Romani* 4, 9: "I s-a socotit lui Avraam credința ca dreptate", *Luca* 7, 47: "Iertate sunt păcatele cele multe, căci mult a iubit. Iar cui se iartă puțin, puțin iubește" și *I Petru* 4, 8: "Dragostea acoperă mulțime de păcate".

Sfântul Ioan Damaschinul numără între botezuri și botezul prin pocăință și lacrimi care "este cu adevărat greu". Sfântul Ambrozio spune că "dacă martirii se spală cu propriul lor sânge, pe acesta l-a spălat pietatea și credința sa" (*Ibidem*, p. 857).

În vremea de început erau unii catehumeni care amânau Botezul până pe patul de moarte. Unii ca aceștia se mulțumeau cu dorința de a se boteza și credeau că prin aceasta sunt mântuiți. Împotriva lor, Sfântul Grigorie de Nazianz și alți Sfinți Părinți spun că dacă se mulțumesc aici pe pământ cu dorința botezului, să se mulțumească și în lumea de dincolo numai cu dorința fericirii.

Bibliografie

1. Părinții Apostolici, *Scrieri*, trad. de pr. prof. T. Bodogae, P.S.B., nr. 1, 1979;
2. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, în "Scrieri II" trad. de pr. prof. T. Bodogae, P.S.B., nr. 30, 1998;
3. Sfântul Ambrozie, *Despre Sfintele Taine*, trad. de pr. prof. Ene Braniște în P.S.B., nr. 53, 1994;
4. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, trad. de D. Fecioru, 1943;
5. Pr. prof. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine*, rev. "Ortodoxia", nr. 1-2, 1978;
6. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Doctrina despre Taina Botezului în primele secole*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3, 1961;
7. Alexandru Schmemmann, *Din apă și din Duh*, trad. de I. Buga, 1992;
8. Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Slătineanu, 1996;
9. Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987.
10. Idem, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, București, 1999.

XVI. SFÂNTA TAINĂ A MIRUNGERII

Mirungerea este Taina prin care noul botezat este uns cu Sfântul Mir și i se împărtășesc darurile Duhului Sfânt pentru creșterea duhovnicească, rostindu-se de către săvârșitor formula: "Pecetea darului Duhului Sfânt. Amin".

În Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, Taina Mirungerii a primit diferite denumiri: punerea mâinilor (*Faptele Apostolilor* 8, 14-16; *Evrei* 6, 2), ungere, Taina sau împărtășirea Duhului, pecetea Domnului, pecetea vieții de veci.

1. Instituirea

Împreună cu celelalte Sfinte Taine, Mirungerea a fost instituită de Mântuitorul Iisus Hristos. El făgăduiește Sfinților Apostoli că le va trimite pe Duhul Sfânt (*Ioan* 14, 16-17; *Luca* 24, 49), care se va pogori peste ei la Cincizecime.

La începutul Bisericii creștine Apostolii împărtășeau Duhul Sfânt celor botezați prin punerea mâinilor, practică înlocuită curând, chiar de Apostoli cu ungerea cu Sfântul Mir. Creștinilor din Samaria, botezați de diaconul Filip, li s-a împărtășit această Taină de către Apostolii Petru și Ioan, care "își puneau mâinile peste ei și luau Duh Sfânt" (*Faptele Apostolilor* 8, 15-16) iar cei care primiseră, în Efes, botezul lui Ioan au fost botezați de Sfântul Apostol Pavel și, după aceea, acesta punându-și mâinile, a venit asupra lor Duhul Sfânt (*Faptele Apostolilor* 19, 6).

Pe lângă punerea mâinilor se întrebuintă, așadar, chiar în epoca apostolică și ungerea cu Sfântul Mir: "ar cel ce ne întărește pe noi împreună cu voi în Hristos și ne-a uns pe noi, este Dumnezeu, care ne-a și pecetluit și ne-a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (*II Corinteni* 1, 21-22); "și voi ungere aveți de la Cel Sfânt și știți toate...și voi aveți ungere pe care ați luat-o de la El și care rămâne întru voi și n-aveți trebuință să vă învețe cineva, ci precum ungerea Lui vă învață și învățătura aceasta adevărată este și nu este minciună, rămâneți întru El,

asa cum v-am învățat" (I Ioan 2, 20, 27). Ungerea aceasta este astfel lucrare harică și nu poate fi decât o Sfântă Taină.

Ambele practici, punerea mâinilor și ungerea cu Sfântul Mir sunt apostolice. Dacă Taina s-a săvârșit mai întâi prin punerea mâinilor, pe măsură ce s-au înmulțit comunitățile creștine și Apostolii n-au putut ajunge peste tot s-a rămas la practica ungerii cu Sfântul mir. Un alt argument a fost acela de a nu se confunda cu hirotonia.

Mărturiile Sfintei Tradiții sunt elocvente în acest sens: "Noi de aceea ne și numim creștini, pentru că am fost unși cu dumnezeiescul Mir" (Teofil de Antiohia); "După ce am ieșit din baia Botezului, ne ungem cu ungere sfântă, după ritualul vechi, precum și la preoție se ungeau cu untdelemn din corn. Ungerea ni se face material, dar ea poartă roade duhovnicești, căci suntem curățiți de păcate. Apoi vine și punerea mâinilor, cu care unindu-se binecuvântarea se cheamă și se pogoară Sfântul Duh" (Tertulian); "Cel botezat trebuie să fie și uns, spre a putea deveni prin Mir, adică prin ungere, unsul lui Dumnezeu și a dobândi harul lui Hristos" (Sfântul Ciprian al Cartaginei).

Relația dintre Botez și Mirungere este întemeiată și pe botezul Mântuitorului peste Care la ieșirea din Iordan S-a coborât în chip văzut Duhul Sfânt în chip de porumbel. (Matei 3, 16).

2. Partea văzută, cea nevăzută și efectele Tainei Mirungerii

Săvârșirea Tainei Mirungerii constă în ungerea cu Sfântul Mir a celui ce a fost botezat, rostindu-se formula: "Pecetea darului Duhului Sfânt, amin". Această Sfântă Taină are, în componența ei, două momente: primul constă în sfințirea Mirului în Joia Mare de către toți episcopii care compun Sinodul unei Biserici autocefale; al doilea, ungerea propriu-zisă a celui botezat, imediat după efectuarea Sfântului Botez. (De reținut că și Taina Sfintei Împărtășanii are tot două momente: prefacerea elementelor euharistice și împărtășirea propriu-zisă a credincioșilor).

Compoziția Sfântului și Marelui Mir (untdelemn și 35 de arome) simbolizează bogăția și diversitatea darurilor Duhului Sfânt.

Efectul sau urmarea acestei Sfinte Taine constă în întărirea și desăvârșirea nașterii din nou, spirituale, dobândite în Sfântul Botez. Inseparabilitatea dintre Botez și Mirungere, subliniate în teologia și cultul Bisericii Ortodoxe se explică prin faptul că hristificarea credinciosului este concomitentă cu pnevmatizarea lui, ca început și garanție a transfigurării și îndumnezeirii lui.

Biserica Romano-Catolică a separat Mirungerea (Confirmarea) de Botez, spargând unitatea Tainelor de inițiere (Botez, Mirungere și Euharistie) și mergând pe separația dintre lucrarea lui Hristos în Biserică și cea a Duhului Sfânt. Recent, teologi catolici au luat atitudine împotriva acestei practici eronate, cerând întoarcerea la practica Bisericii nedivizate. (cf. Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Tainele de inițiere creștină*, în vol. "Ortodoxie și Catholicism", 1999, p. 59-61).

3. Săvârșitorul Tainei

Dacă sfințirea Sfântului Mir o pot face doar episcopii Bisericii, Taina Mirungerii este săvârșită de către episcop sau preot. În timp ce la romano-catolici doar episcopul săvârșeste Confirmarea, Biserica Ortodoxă rămâne fidelă practicii postpatristice de a săvârși această Taină prin episcop sau preot. Mărturiile Sfintei Tradiții, care atestă calitatea preotului de săvârșitor al Tainei sunt elocvente: "Episcopii numai prin hirotonie întrec și sunt superiori preoților" (Sfântul Ioan Gură de Aur); "În privința Botezului, tu episcop și tu preot, am zis și mai înainte și repetăm și acum: mai întâi să ungi cu untdelemn, după aceea să botezi și la urmă să pecetluiști cu Sfântul Mir" (Constituțiile Apostolice). (cf. T.D.S., vol. 2, p. 862).

Săvârșirea numai de către episcop a acestei Taine este o inovație a romano-catolicilor din secolul al IX-lea, respinsă încă de atunci de patriarhul Fotie al Constantinopolului. De altfel, până astăzi, în Biserica Romano-Catolică, preoții pot primi, în mod excepțional, aprobarea papei de a săvârși Taina Mirungerii.

4. Primitorii Tainei

Aceștia sunt toți cei botezați, în mod canonic, în Biserică, în numele Sfintei Treimi. Dacă Botezul naște în Hristos, Mirungerea dezvoltă și întărește viața duhovnicească, începută prin Botez; prin ea credinciosul primește puterea de a birui păcatul și ispitele, el personalizând sau subiectivând darurile primite prin Botez.

Spre deosebire de toate celelalte Sfinte Taine, la săvârșirea Mirungerii nu se rosteste numele credinciosului, tocmai pentru că s-a rostit la Botez, atunci când credinciosul a fost integrat într-o relație personală cu Hristos, prin Duhul Sfânt.

Această Taină este considerată taina preoției universale, deoarece ungerea, care în Legea Veche, aparținea doar profeților, regilor și preoților s-a împărțit în Legea Nouă, a harului, tuturor membrilor Bisericii, făcându-i preoți în sens larg sau membri ai preoției universale.

Specificul acestei Sfinte Taine rezidă în zidirea comuniunii dintre membrii Bisericii, prin această Cincizecime personală, cum a fost numită în teologie, Duhul Sfânt fiind "întreg în fiecare și întreg în toți" (Sfântul Vasile cel Mare), unindu-i ca pietre vii în edificiul Bisericii. Tocmai de aceea, eterodocșilor care se întorc în Biserica Ortodoxă, li se săvârșește Taina Mirungerii, căci prin erezie, prin schismă, au spart comuniunea Bisericii; păcătuiind împotriva Duhului Sfânt, Duhul comuniunii, atât în Sfânta Treime, cât și în Biserică și în întregul cosmos.

Dacă romano-catolicii au separat Mirungerea de Botez, săvârșind-o la 12 ani (în cazuri excepționale la 7 ani), protestanții, deși n-o recunosc drept Taină, o practică ca pe o simplă ceremonie cu caracter pedagogic-educativ, la vârsta de 14 ani.

Bibliografie

1. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a III-a Mistagogică*, trad. cit;
2. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. cit;
3. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Taina Mirungerii*, în "T.D.O.", vol. 3;
4. Anca Manolache, *Sfânta Taină a Mirungerii*, în rev. "Glasul Bisericii", 1978, nr. 9-12;
5. Pr. Ioan Mircea, *Taina Mirungerii*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3-4;
6. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. cit;

XVII. TAINA SFINTEI EUHARISTII

Sfânta Euharistie este Taina în care, în chipul pâinii și al vinului, se împărtășește credincioșilor însuși Trupul și Sângele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci, înfățișându-se, real și nesângeros, jertfa de pe cruce a Mântuitorului. Astfel, Sfânta Euharistie are dublu caracter, de Taină și de jertfă, la care se adaugă și caracterul anamnetic, de aducere aminte.

Diferitele numiri date, exprimă diferite aspecte ale ei, în legătură cu instituirea, însemnătatea, săvârșirea, scopul sau obiectele ei, scoțând în relief când un aspect, când altul. Se numește "mulțumire" (euharistie) pentru că la Cină Hristos a mulțumit Tatălui înainte de a frânge pâinea și este jertfă de mulțumire a Bisericii. (Jertfa euharistică este întâlnirea dintre jertfa lui Hristos și jertfa bisericii: pâinea și vinul).

Denumirea de "binecuvântare" se referă la binecuvântarea vinului și a pâinii la Cină, înainte de a fi date Apostolilor (*Matei* 26, 27), Cuminăcătura, Chinonie, comuniune (unește pe credincios cu Hristos), Cina Domnului, Cina de Taină, masa Domnului (*I Corinteni* 11, 20), Masa lui Hristos, Taina altarului, Pâinea lui Dumnezeu, Pâinea cerească, Paharul binecuvântării, Paharul Domnului, Sângele lui Hristos, Sfintele și înfricoșătoarele Taine, Jertfa înțeleghătoare.

Sfânta Euharistie este cea mai importantă dintre toate Tainele. În celelalte Taine elementul spiritual se unește cu cel material, dar nu se petrece o schimbare a elementului material în sine. În Sfânta Euharistie, deși simțurile nu observă schimbarea, pâinea și vinul se schimbă și se prefac real în trupul și sângele Domnului. În privința misterului, această Taină stă alături de Sfânta Treime și Întrupare.

Prin celelalte Taine se împărtășește harul divin; prin Sfânta Euharistie se împărtășește însuși izvorul harului, Hristos, cu care credinciosul se unește tainic.

Sfânta Euharistie nu este numai o Taină, ci și jertfă nesângeroasă adusă lui Dumnezeu, jertfa trupului și sângelui lui Hristos.

Mântuitorul a pregătit de multă vreme instituirea acestei taine. După ce săturase în chip miraculos mulțimile în pustie și acestea voiau să-L proclame împărat, El le spune: "Eu sunt pâinea vieții; cine vine la Mine nu va flămânzi și cine va crede în Mine nu va înseta niciodată. Amin, Amin grăiesc vouă: cel ce crede în Mine are viață veșnică." (Ioan 6, 34 ș.u.). Instituirea Tainei are loc la Cina cea de Taină și este înfățișată de sinoptici: *Matei* 26 26-28; *Marcu* 14, 22-24; *Luca* 22, 17-20.

1. Instituirea acestei Taine este atât de evidentă încât o recunosc și protestanții ca Taină. După învățătura Bisericii noastre, la Sfânta Euharistie se întrebuințează pâine și vin care se sfințesc prin invocarea Duhului Sfânt. Pâinea trebuie să fie din făină de grâu curat, iar vinul din struguri și neamestecat cu apă. Se folosește pâine dospită, deoarece cu acest fel de pâine s-a instituit Sfânta Euharistie și s-a săvârșit în primele veacuri.

Practica romano-catolică referitoare la azimă este o inovație fără temei. S-a introdus în secolul VII în Spania, secolul VIII în Anglia, secolul IX în Germania. În secolul al XI-lea s-a generalizat în Apus. În secolul al IX-lea răsăritenii nu știau de ea: Fotie nu o înșiră între abaterile papale. Abia în secolul al XI-lea este amintită de Mihail Cerularie ca abatere.

2. Partea văzută a Sfintei Euharistii

Temeiul dogmatic al pâinii dospite îl constituie modul serbării Paștelor de Mântuitorul. La Cină, Mântuitorul n-a serbat Paștile iudaice, ci un Paști deosebit. Deci, a fost pâine dospită, nu azimă. Catolicii spun că Mântuitorul a serbat Paștile iudaice și, de aceea, a folosit azima. Evanghelia după Ioan spune că Iisus Hristos a fost răstignit înainte de Paștile iudeilor. Pretinsa contradicție dintre sinoptici și Ioan este fără temei. Însuși rostul Sfintei Euharistii cere să fie instituită cu pâine dospită. Sfânta Euharistie este așezată pentru toți oamenii, având să se împărtășească în orice timp, nu numai cu Paști. Se face pâine dospită pentru toți oamenii, nu numai de iudei de Paști.

La vechii scriitori bisericești, pâinea euharistică este numită pâine nu azimă: Sfântul Iustin Martirul, Irineu, Ambrozio, Chiril al Ierusalimului. Numai ebioniții săvârșeau Euharistia cu azimă și apă, împotriva practicii ecumenice.

Al doilea element euharistic este vinul curat din struguri, în care se toarnă puțină apă. În vechime, din motive de rău înțelesă abstenență, ebioniții și encratiții săvârșeau Sfânta Euharistie cu apă. Armenii săvârșesc doar cu vin, iar protestanții consideră că este indiferentă amestecarea. Practica amestecării care simbolizează scurgerea sângelui și a apei din coasta Mântuitorului (Ioan 19, 34), datează din secolul IV și despre ea mărturisesc Sfinții Părinți și Sinoadele de la Cartagina și V și VI ecumenice. Sfântul Iustin Martirul numește al doilea element euharistic "amestecare", "vin amestecat cu apă". Sfântul Ambrozio spune că înainte de sfințire, potirul este plin cu vin și apă dar, după ce lucrează cuvintele lui Hristos, se face "Sângele lui Hristos, prin care s-a răscumpărat lumea". După Sfântul Ciprian amestecarea înseamnă unirea credincioșilor cu Hristos. Sinodul de la Cartagina și Trulan consideră amestecarea ca predanie de la Mântuitorul însuși. Sfântul Ioan Gură de Aur spune împotriva encratiților: "Deoarece unii întrebuințează apă la săvârșirea Tainei, pentru aceea, ca să se arate că Hristos a întrebuințat vin la instituirea Tainei... de aceea zice: din rodul viței de vie (Matei 26, 29) iar vița de vie produce vin și nu apă". (Cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 872-873).

Sfânta Euharistie se săvârșește exclusiv în cadrul Sfintei Liturghii a cărei parte esențială o constituie epicleza. Cuvintele de instituire fac parte din anamneză și pun în evidență dimensiunea istorică și orizontală a Tainei, iar epicleza dimensiunea verticală a Tainei.

Romano-catolicii susțin că sfințirea elementelor nu se face prin epicleză, ci prin cuvintele de instituire. Ei confundă temeiul Tainei cu cuvintele de consacrare a elementelor euharistice. Rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt pentru prefacerea elementelor s-a compus de Biserica primară urmând pilda Mântuitorului care, la Cină, luând pâinea a binecuvântat-o și a mulțumit, ceea ce înseamnă că le-a sfințit și apoi

le-a dat ucenicilor să mănânce și să bea, apoi a poruncit să se facă aceasta întru pomenirea Sa (*Luca 22, 19*).

3. Partea nevăzută a Sfintei Euharistii: prezența reală. În Sfânta Euharistie este prezent însuși Iisus Hristos în chip real, ipostatic și substanțial, sub forma pâinii și a vinului. Prezența reală a Domnului în Sfânta Euharistie este un adevăr fundamental al credinței creștine și mărturisit totdeauna de Biserică. Adevărul prezenței reale este confirmat de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție: Ioan 6, 51-52-55 ș.u.; Sfântul Irineu, Origen, Sfântul Ciprian, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Ambrozie, Fericitul Augustin, Sfântul Ioan Damaschin.

Este exclus un sens figurat în cuvintele Mântuitorului, căci, în înțeles figurat expresia "a mânca trupul cuiva" înseamnă a face rău, a calomnia și ar fi absurd să se afirme că Mântuitorul promite viață veșnică celor ce-L calomniază. La Cina cea de Taină, Mântuitorul lămurește din nou prezența Sa reală prin cuvintele "acesta este trupul Meu" și "acesta este sângele Meu".

Însemnătatea evenimentului instituirii celei mai importante Taine și a așezării Legii celei noi și porunca de a săvârși Taina pentru toate timpurile, cer ca Mântuitorul să vorbească clar și cu înțeles neacoperit, ca să lămurească deplin Apostolii cu privire la un lucru așa mare.

Împrejurările în care Mântuitorul instituie Taina Euharistiei arată, de asemenea, că în ea nu avem un simbol, ci o realitate. Cuvintele de instituire au fost rostite cu câteva ceasuri înainte de patimi și puține înainte de moarte, într-un timp când nu mai vorbea în parabole, ci deschis, cu cuvinte clare și precise.

Scopul instituirii Sfintei Euharistii, ca pecetluire a noii legături dintre Dumnezeu și oameni, impune sensul literal al cuvintelor de instituire. Sfântul Pavel vorbește clar despre prezența Domnului în Sfânta Euharistie, la *I Corinteni* 10, 16 și 11, 27-29.

Sfinții Părinți și scriitori bisericești sunt unanimi în a mărturisi prezența reală și ființială a Mântuitorului în Sfânta Euharistie. Sfântul Ignatie Teoforul spune: "Ei susțin (dochetii) că se abțin de la Euharistie

și de la rugăciune pentru că nu mărturisesc că Euharistia este Trupul lui Hristos". Sfântul Chiril al Ierusalimului zice: "Când însuși Hristos a zis despre pâinea pe care o ținea în mâini: acesta este trupul Meu, cine va îndrăzni să nu creadă?...". Sfântul Ioan Damaschinul elucidează unele texte patristice vagi: "Dacă unii, ca de Dumnezeu purtătorul Vasile, au numit pâinea și vinul preînchipuiri...n-au zis aceasta după sfințire, ci înainte de sfințire". (cf. T.D.S., vol. 2, p. 879-880).

Sinodul VII ecumenic spune: "Este limpede că nici Apostolii, nici Sfinții Părinți n-au numit icoană jertfa nesângeroasă pe care o aduce preotul, ci au numit-o însuși Trupul și Sângele Domnului. Elementele euharistice se numesc preînchipuiri sau tipuri înainte de a fi sfințite, dar după sfințire se numesc în sens propriu, sunt și se mărturisesc Trupul și Sângele lui Hristos".

4. Modul prezenței reale a lui Hristos în elementele euharistice este prin prefacerea elementelor. "Însăși pâinea și vinul se prefac în Trupul și Sângele lui Dumnezeu. Iar de întrebi de modul cum se face aceasta, mulțumește-te să auzi că prin Duhul Sfânt, așa cum tot prin Duhul Sfânt și-a format Domnul Sieși și în Sine trup din Sfânta Născătoare de Dumnezeu" (Mărturisirea de credință).

Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică sunt ferme asupra acestei învățături. Biserica Catolică, în loc de "prefacere" (metavoli, metapiisis, metastihiosis) întrebuințează termenul de "transsubstantia-tio", prin care încearcă să explice prefacerea. Termenul apare pentru prima dată în 1134 în lucrarea lui Hildebert de Tour, apoi la Sinodul IV Lateran și oficial în Sinodul tridentin, devenind general în Biserica Apuseană. În traducere greacă (metusiosis) apare pentru prima dată în traducerea mărturisirii de credință a împăratului Mihail Paleologul, redactată în latinește de papa Clement VI. La ortodocși termenul este folosit în mărturisirea de credință a lui Ghenadie Scolarul, apoi în cele ale lui Petru Movilă și Dositei al Ierusalimului. Ortodocșii însă, cu excepția lui Ghenadie Scolarul, utilizează acest termen numai ca simplu

sinonim al aceluia de prefacere (metavoli), fără teoria apuseană a transsubstanțierii.

Conceptul de transsubstanțiere, ca sinonim al celui de prefacere, nu atrage o înțelegere greșită a adevărului dogmatic. Este însă inutil pentru că nu aduce nici un spor de lumină față de cuvântul prefacere, întrebuițat de atâtea veacuri de Sfinții Părinți. Iar dacă se întrebuițază în sens filosofic și raționalizat, folosirea lui devine chiar periculoasă. Termenul de transsubstanțiere reprezintă premisa aristotelică după care ființa unui lucru se compune din substanță și accidente, astfel că, în prefacerea euharistică substanța pâinii și a vinului se prefacă în Trupul și Sângele Domnului, iar accidentii rămân neschimbați.

Această despărțire între substanța vizibilă și accidentii neschimbați (văz, gust, miros) n-are înțeles decât din punct de vedere aristotelic. Pericolul acestei teorii constă în faptul că lasă să se înțeleagă că în Sfânta Euharistie nu se operează o prefacere totală, ca și cum Mântuitorul n-ar fi spus despre toată pâinea ce o avea în mână și despre tot vinul din potir "acesta este trupul Meu" și "acesta este sângele Meu", ci numai despre o parte a lor. Dacă ar fi vorbit în termeni aristotelici, Mântuitorul ar fi spus "în acesta este trupul Meu". Astfel, teoria romano-catolică raționalizantă a transsubstanțiatiei pregătește teoria protestantă lutherană a impanației.

Teologia ortodoxă evită raționalizările scolastice. Modul prefacerii rămâne un mister de nepătruns. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "De ce vă munciți să adânciți ceea ce nu are fund? De ce căutați să înțelegeți ceea ce nu se poate înțelege? De ce voiți să pătrundeți ceea ce nu se poate pătrunde? Să nu pretindem a judeca cu mintea lucrurile dumnezeiești, nici a le spune legiilor și necesităților naturii. Să credem lui Dumnezeu întru toate lucrurile și să nu Î ne împotrivim nicidecum, chiar dacă ceea ce se spune pare contrar cugetărilor și vederilor noastre". Iar Sfântul Ioan Damaschinul spune: "Și acum dacă întrebi cum devine pâinea Trupul lui Hristos și vinul Sângele Lui? – Îți răspund: Duhul Sfânt vine asupra lor și le face în cele peste fire și înțelege." (Cf. T.D.S., vol. 2, p. 882-883).

Diferit de ortodocși și de catolici învață protestanții. După Luther, în Sfânta Euharistie Iisus Hristos este prezent cu adevărat, însă nu prin prefacere, ci prin impanație sau prin consubstanțiatie. Pâinea și vinul rămân pâine și vin dar în, cu și sub pâine (in pane, cum pane și sub pane), sunt prezente real însă invizibil Trupul și Sângele lui Hristos. Prezența Domnului în Euharistie este, așadar, numai o împreună-petrecere cu elementele euharistice, care se păstrează mai departe neschimbate, iar trupul euharistic este numai spiritual, nu material. Prezența Mântuitorului în același timp pe mai multe altare și totodată și în cer se explică, după Luther, prin omniprezența firii omenești a Domnului, calitate primită prin comunicarea însușirilor. Pentru Zwingli, care reprezintă poziția protestantă radicală și ale cărei idei sunt foarte puțin creștine, Sfânta Euharistie nu este decât comemorarea Cinei celei de Taină. Adevăratul trup al lui Hristos este Biserica. Deci nu poate fi vorba despre o prezență reală sau despre o mâncare a Lui, nici chiar spirituală. Mâncarea trupului lui Hristos ar însemna canibalism. De aceea cuvintele Mântuitorului "acesta este trupul Meu" înseamnă "acesta este simbolul trupului Meu". Sfânta Euharistie ne face doar să ne gândim la jertfa Mântuitorului și să ne reprezentăm roadele morții Sale; ea este o comunicare pentru că mărturisim că formăm o unitate cu cei mântuiți, și euharistie pentru că prin ea mulțumim lui Dumnezeu.

După Calvin, care ține calea de mijloc între Luther și Zwingli, în Euharistie nu avem numai un simbol sau o icoană, ca la Zwingli, nici o prezență reală prin coexistență, ca la Luther, ci o prezență virtuală adică prezență prin putere sau dinamică a Mântuitorului. La împărtășire, Iisus Hristos se coboară din cer în Euharistie și, prin Duhul Sfânt comunică, dar numai celor aleși, puterea făcătoare de viață a Trupului Său preamărit. Cei păcătoși, neavând credință, nu primesc decât pâine și vin.

Împotriva acestor învățături greșite, Mărturisirea lui Dositei spune: "Credem că în această lucrare sfântă, Domnul nostru Iisus Hristos este prezent adevărat și real, încât după sfintirea pâinii și vinului, pâinea adică se schimbă, se prefacă, se transformă în însuși adevăratul Trup al Domnului care S-a născut în Betleem din pururea Fecioara

Născătoare de Dumnezeu Maria, s-a botezat în Iordan, s-a înmormântat, a înviat, s-a înălțat, șade de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Pâinea și vinul după sfințire se prefac în Trupul și Sângele Domnului, nu într-un mod simbolic, metaforic (tipikos), nici într-un mod figurat (ikonikos), nici într-un mod spiritual, în înțelesul în care misterele Vechiului Testament se numesc spirituale, fiind numai figurate (tipika), ci cu adevărat.

O astfel de prezență nu este adevărată și sigură la calvini, ci creație și fantezie a minții, ca una ce nu este ființială și reală; nici prin impanațiune, astfel încât Trupul Domnului cel ce există fără marginare întâmplându-se să se unească cu divinitatea celui Unuia Născut, s-ar fi unit și cu pâinea cea adusă înainte la Euharistie și în mod figurat pâinea ar fi trupul și vinul sângele; nici prin schimbare, cum vrea nebunia lutherană, nici prefăcându-se vreun accident al pâinii și al vinului în vreun accident al Trupului și al Sângelui lui Hristos, prin vreo schimbare sau prefacere, ci pâinea devine cu adevărat, real și ființial însuși Trupul adevărat al Domnului, precum s-a zis mai sus". (*Ibidem*, p. 884).

5. Urmările prezenței reale sunt următoarele:

a. Domnul este prezent real în Sfânta Euharistie nu numai cu Trupul și Sângele, ci și cu sufletul și dumnezeirea Sa, adică cu întreaga ființa Sa. Prezența reală implică deplinătatea persoanei, adică a naturii dumnezeiești și a celei omenești, unite nedespărțit în Persoana Celui întrupat;

b. Domnul este prezent în Sfânta Euharistie nu numai în momentul prefacerii, ci și după aceea, permanent, cât timp elementele euharistice există. Celelalte Taine există numai în momentul săvârșirii lor, rămânând apoi numai efectele lor, Sfânta Euharistie durează, adică Domnul este real de față cât durează pâinea și vinul nealterate;

c. Domnul este prezent întreg în fiecare pârțică a pâinii și a vinului, căci Hristos este unul în ființa Lui și nu poate fi împărțit. Prin împărțirea de la împărțire nu se împarte Persoana Domnului, ci numai înfățișarea externă a elementelor euharistice;

d. Același Trup și Sânge al Domnului, unul, întreg și nedespărțit, există pretutindeni în Biserică, în pâine și în vin, oricâte Liturghii s-ar săvârși și în oricâte locuri.

e. Mântuitorul fiind, prin prefacere, real prezent în pâinea și vinul euharistic, Sfintei Euharistii se cuvine aceeași închinare ca și Persoanei Lui.

6. **Efectele Sfintei Euharistii sunt:** Sfânta Euharistie unește pe credincioși în chip mistic cu Hristos, hrănindu-le întărindu-le și desăvârșindu-le viața spirituală. Ea este pentru suflet ceea ce este hrana materială pentru trup (Ioan 6, 56). Prin Sfânta Euharistie se confirmă cuvintele rostite de Mântuitorul în Ghetsimani: "Precum Tu, Părinte întru Mine, și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una" (Ioan 17, 21).

Sfânta Euharistie are unele efecte speciale:

a. Curățește de păcate și pregătește pentru viața de veci. Credinciosul se împărtășește „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci” căci, "Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică”;

b. Dă nădejde în nemurire și încredințează despre învierea trupurilor spre viața veșnică. "Cine mănâncă din pâinea aceasta, viu va fi în veci" (Ioan 6, 51-54). "Trupurile noastre, zice Sfântul Irineu, nu mai sunt supuse pieirii, dacă se împărtășesc cu Sfânta Euharistie, căci au nădejdea învierii" (*Ibidem*, p. 886).

c. Întărește sufletul în ispite și ferește de păcate. "Vrăjmașul sufletelor nu îndrăznește să facă vreun rău aceluia în care vede că petrece Hristos" spune Mărturisirea Ortodoxă.

Aceste efecte ale Sfintei Euharistii apar numai în sufletele celor ce o primesc cu vrednicie, adică ale celor ce s-au pregătit după cuviință pentru aceasta. Celor nepregătiți, deci nevrednici, dimpotrivă, le aduce osândă de la Dumnezeu (I Corinteni 11, 27-29).

7. **Săvârșitorul Sfintei Euharistii** este episcopul sau preotul în virtutea puterii date lor de către Mântuitorul, prin Apostoli (Luca 22, 19):

8. Primitorii Sfintei Euharistii sunt toți creștinii, inclusiv copiii. Sunt excluși de la împărtășire toți acei care au fost scoși din sânul Bisericii, cei opriți de la primirea Tainei de către duhovnic, ereticii, schismaticii și apostatații.

Împărtășirea tuturor creștinilor, inclusiv copiii, se întemeiază pe cuvintele Mântuitorului (*Ioan 6, 53*) și pe practica Bisericii. Constituțiile Apostolice stabilesc: "Episcopul să împărtășească apoi pe preoți, diaconi... după aceea copiii și, în sfârșit, întregul popor, după rânduiala" (8, 13). Fericitul Augustin zice: "Va îndrăzni oare cineva să zică, cum că această hotărâre nu privește și pe copii și că ei ar putea avea viață în ei fără să se împărtășească cu trupul și sângele Domnului?" (*Ibidem*, loc. cit.).

Practica împărtășirii copiilor a fost generală până în veacul al XIII-lea, când romano-catolicii s-au abătut de la ea și, după ei și protestanții. Drept justificare a abaterii, teologia romano-catolică susține că împărtășirea cu Sfânta Euharistie nu este indispensabilă pentru mântuire și că primitorul trebuie să-și dea seama de însemnătatea Tainei. Amândouă motivele sunt, însă, neîntemeiate. Dacă Sfânta Euharistie nu este absolut necesară pentru mântuire, ea nu este necesară nici pentru vârstnici; iar dacă este necesară conștiința însemnătății tainei, copiii n-ar trebui să fie nici botezați.

Împărtășirea tuturor creștinilor sub ambele forme, și cu Trupul și cu Sângele Domnului, este o practică de origine apostolică, poruncită de Mântuitorul, generală până la abaterea romano-catolicilor de la ea, prin veacul al XIII-lea. De atunci, numai preoții liturghisitori se împărtășesc cu Trupul și cu Sângele, iar laicii sunt împărtășiți numai cu Trupul. Motivele invocate sunt neîntemeiate, contrare poruncii Mântuitorului și practicii Apostolilor și Bisericii, ceea ce a făcut pe papi ca Leon și Ghelasie I să declare sacrilegiu practica maniheilor de a respinge pe laici de la potir.

Protestanții s-au întors la practica Bisericii vechi, împărtășind pe toți sub ambele forme.

Adevăratele motive pentru interzicerea potirului față de laici nu urmărește în catolicism decât să ridice clerul deasupra mirenilor. În vederea acestui lucru invocă diferite motive teoretice:

a. Cuvintele Domnului "Beți dintru acesta toți..." ar privi numai pe Apostoli și pe urmașii lor, episcopii și preoții, nu și pe mireni. După această socotință ar însemna că Sfânta Euharistie a fost instituită numai pentru clerici, întrucât la Cina cea de Taină au fost numai Apostolii împreună cu Mântuitorul. Ar mai urma că și alte porunci date de Mântuitorul să fie numai pentru clerici: "Poruncă nouă dau vouă ca să vă iubiți unii pe alții...". Ar urma că Apostolii și Biserica nu au înțeles porunca Mântuitorului, trebuind să treacă unsprezece secole ca să vină teologii romano-catolici să corecteze pe Apostoli și să arate și adevăratul sens al cuvintelor Mântuitorului;

b. Cea mai însemnată dintre justificările teoretice este teoria concomitenței, formulată de Toma d'Aquino, după care, unde este Trupul Domnului, acolo este și Sângele Lui, prezența Trupului viu, ca în Euharistie, nu se poate cugeta fără aceea a sângelui. Astfel, laicii, primind pâinea euharistică, primesc deodată cu ea și Sângele Domnului. Noi considerăm că și Mântuitorul cunoștea acest lucru, cel puțin tot atât de bine ca și teologii romano-catolici, și totuși a instituit Taina Euharistiei și a poruncit să se săvârșească cu pâine și vin. Dacă această teorie ar fi valabilă pentru laici, de ce nu s-ar împărtăși și clerul sub aceeași formă?

c. Împărtășirea sub o singură formă ar exista în Biserica Ortodoxă la Liturgia darurilor mai înainte Sfințite și în împărtășania pentru bolnavi și ar fi existat și în Biserica veche, la eremiți în pustie și la creștinii care păstrau în casele lor Sfintele taine saule purtau la ei, împărtășindu-se numai cu Sfântul Trup. De asemenea, copiii s-ar împărtăși la ortodocși numai cu sfântul Sânge.

Aceste susțineri sunt neadevărate, deoarece Sfântul Agneț la Liturgia Darurilor mai înainte sfințite a fost îmbibat cu sângele Domnului la Liturgia în care s-a sfințit, astfel că și la această Liturghie credincioșii se împărtășesc sub ambele forme. La fel cu împărtășania pentru bolnavi. În Biserica veche eremiții și creștinii păstrau și purtau cu ei Sfânta Euharistie în amândouă formele iar copiii nu se împărtășesc

numai cu Sângele Domnului ci și cu Trupul Lui, căci în vin sunt și părțile din pâinea euharistică.

9. Sfânta Euharistie ca jertfă

Biserica Ortodoxă învață, diferit de protestanți, că Sfânta Euharistie nu este numai Taină ci și jertfă adevărată, Jertfa Trupului lui Hristos și a Sângelui Său, sub forma pâinii și a vinului. Jertfa euharistică este Jertfa de pe Golgota actualizată pe altare, având toate elementele constitutive ale jertfei al cărui act constă în nimicirea ofrandei, prin ucidere sau ardere sau prin prefacere: victima care este Hristos, sub forma pâinii și a vinului, jertfitorul care este tot Hristos, prin preotul slujitor și Dumnezeu, căruia se aduce jertfă pentru păcatele oamenilor.

Caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii îl dovedesc mai întâi cuvintele de instituire. Instituirea se face sub două forme, a pâinii și a vinului, despărțite, indicând despărțirea mistică a trupului de sânge, deci arătând caracterul de jertfă al Euharistiei. Expresiile "se frânge" și "se varsă" din cuvintele de instituire, scot în evidență caracterul de jertfă de ispășire, căci frângerea trupului și vărsarea sângelui pentru alții, spre iertarea păcatelor, este jertfă adevărată de ispășire, vărsarea sângelui constituind ființa unei jertfe adevărate.

Obiecțiunea protestantă că aceste expresii se referă doar la jertfa de pe cruce este neîntemeiată, căci cuvintele "se frânge" și "se varsă", "se dă" arată timpul prezent al jertfei euharistice prin care Hristos săvârșește anticipat, nesângeros, sub forma pâinii și a vinului, jertfa de pe cruce.

Despre ființa jertfei euharistice vorbește și Sfântul Pavel când opune paharul și masa Domnului mesei demonilor (I Corinteni 10, 16-21), loc în care nu este vorba despre mâncare obișnuită, ci de masă la care se bea paharul demonilor, adică altarul pe care se aduce jertfa. Acest lucru este explicitat când spune: "Avem altar dintru care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului" (Evrei 13, 10), fiind vorba despre o jertfă care se mănâncă, din care nu au dreptul să mănânce iudeii, jertfă care nu poate fi alta decât Hristos euharistic.

Caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii rezultă din demnitatea arhierască a lui Hristos. Mântuitorul, arhieru veșnic, după rânduiala lui Melchisedec (Evrei 7, 17-21-24-25) înlocuiește preoția provizorie a Vechiului Testament prin preoția Sa definitivă. Răscumpărând pe oameni și împăcându-i cu Dumnezeu prin jertfa de pe cruce, dar suindu-Se la cer, Hristos trebuia să așeze o nouă jertfă văzută și o preoție corespunzătoare, ceea ce și face la Cina cea de Taină, instituind Sfânta Euharistie prin cuvintele: "Luați, mâncați, acesta este TRUPUL MEU care SE FRÂNGE... SÂNGELE MEU care SE VARSĂ..." iar preoția prin cuvintele: "aceasta să faceți întru pomenirea Mea".

Jertfa euharistică a fost preînchipuită în Vechiul Testament prin pâinea și vinul aduse de Melchisedec (Facere 14, 18), preot al lui Dumnezeu celui Prea Înalt; Mântuitorul, preot după rânduiala lui Melchisedec, se duce pe Sine jertfă reală, sub chipul pâinii și a vinului, până la sfârșitul veacurilor (I Corinteni 11, 26). A fost preînchipuită și de mielul pascal.

Această jertfă euharistică, curată și nesângeroasă a fost prezisă apoi de profetul Maleahi: "Nu este dragoste mea în voi, zice Domnul atotțiitorul și nu voi mai primi jertfe din mâinile voastre, căci de la răsăritul și până la apusul soarelui numele Meu s-a preamărit între popoare și în tot locul se va aduce numelui Meu tămâie și jertfă curată, pentru că mare este numele Meu între popoare" (1, 10-11). Cuvintele se referă la Jertfa euharistică ce va fi universală.

Sfânta Tradiție mărturisește întreaga caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii, ceea ce confirmă Sfinții Părinți. Sfânta Euharistie este "Jertfa cea nouă", "Jertfa cea nouă a Noului Testament" în care Iisus se oferă pe Sine ca jertfă Tatălui. El însuși este jertfit în locul animalelor din Vechiul Testament, căci, "Cel ce jertfește, este însuși jertfă și a voit ca taina care se săvârșește zilnic să fie jertfa Bisericii". (Ibidem, p. 890).

Sfintele Sinoade declară: "Pe Sfânta Masă este așezat Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatele lumii și este jertfit de slujitorii Domnului ca jertfă nesângeroasă, sfântă și de viață dătătoare și credem că trupul și prețiosul sânge sunt însuși Trupul și Sângele Cuvântului,

care dă viață tuturor” (Sinodul III ecumenic, *Scrisoarea sinodală către Nestorie*).

Între jertfa euharistică și cea de pe cruce există totuși anumite deosebiri:

a. Pe cruce Mântuitorul S-a adus pe Sine jertfă în chip sângeros și murind; în Sfânta Euharistie se jertfește El prin preot, în chip nesângeros, sub forma pâinii și a vinului, fără să moară;

b. Prin jertfa pe cruce Mântuitorul a adus lumii mântuirea obiectivă, împăcând-o cu Dumnezeu; în jertfa euharistică se aduce cu scopul însușirii personale a roadelor crucii, adică pentru mântuirea subiectivă;

c. Jertfa de pe cruce s-a adus o singură dată, iar cea euharistică, fără să fie altă jertfă, se aduce mereu până la sfârșitul timpului;

d. Jertfa de pe cruce a adus-o singur Mântuitorul iar cea euharistică este adusă împreună cu întreaga Biserică.

În ființa ei, Jertfa euharistică este identică cu Jertfa de la Cina cea de Taină.

Dar Sfânta Euharistie este și jertfă de laudă, de mulțumire și de cerere, atât pentru cei vii, cât și pentru cei morți. De laudă și de mulțumire pentru că se aduce și cu scopul de a vesti perfecțiunile dumnezeiești, cu deosebire bunătatea și puterea și de a mulțumi lui Dumnezeu pentru binefacerile Sale. Liturghiile cuprind, imediat înainte de rugăciunea de sfințire a darurilor, lauda lucrării creatoare, pronatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu, mulțumindu-I-se pentru binefacerile dumnezeiești; în timpul prefacerii se cântă “Pre Tine Te laudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ție îți mulțumim, Doamne”.

Sfânta Euharistie este și jertfă de cerere pentru că, împăcându-se cu Dumnezeu omul face ca prin ea să se aplece mila Lui spre noi, mijlocindu-ne bunul sufletesc și trupesc. Sfânta Euharistie fiind jertfa cea bineplăcută lui Dumnezeu, Jertfa Trupului și Sângelui propriului Său Fiu, Acesta din urmă spune despre ea: “Toate câte veți cere în numele Meu, voi face, ca să se preamărească Tatăl întru Fiul” (Ioan 14, 13).

Sfântul Chiril al Ierusalimului spune: “Apoi după săvârșirea jertfei dumnezeiești, slujba cea fără de sânge, rugăm pe Dumnezeu asupra acelei jertfe de ispășire pentru pacea de obște a Bisericilor, pentru buna rânduială a lumii, pentru împărați, pentru ostași și pentru cei care ne ajută în lupte, pentru cei care sunt în boli, pentru cei care se trudesă și, în general toți ne rugăm și oferim această jertfă pentru toți cei care au nevoie de ajutor. Apoi facem pomeniri și de cei mai înainte adormiți... Credem că vor dobândi cel mai mare folos sufletele pentru care facem rugăciune la jertfa sfântă și prea înfricoșătoare ce este pusă înainte”. Toate Liturghiile Bisericii noastre cuprind, la sfârșirea Tainei și Jertfei euharistice, rugăciuni de cerere, pentru câștigarea diferitelor bunuri ale milei dumnezeiești.

Există trei categorii de jertfă:

1. Jertfa euharistică;
2. Jertfa Bisericii;
3. Jertfa lui Hristos.

Jertfa Bisericii reprezintă pâinea și vinul și simbolizează oferirea întregii creații lui Dumnezeu: “Ale Tale dintru ale Tale, ...”.

Jertfa euharistică este cea care se preface pe altar în Trupul și Sângele Domnului.

Prin jertfa euharistică, Jertfa Bisericii se preface în Jertfa lui Hristos. Odată împărtășiți cu această jertfă, ne înălțăm către Tatăl, după ce “am văzut lumina cea adevărată...”. Prin jertfa lui Hristos intrăm la Tatăl sub formă de jertfă, oferind totul Lui. Prin Rugăciunea amvonului, preotul împărtășește și celorlalți experiența ridicării la „altarul cel mai presus de ceruri”. (Pr. prof. Pumitru Popescu, *Curs de dogmatică și simbolică*, vol. 2, p. 38).

Bibliografie

1. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, trad. cit;
2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*, în rev. "Ortodoxia", 1953, nr. 1;
3. Idem, *Teologia Euharistiei*, în rev. "Ortodoxia", 1969, nr. 3;
4. Idem, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3-4;
5. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. cit;
6. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos - Euharistia - Biserica*, în vol. "Ortodoxie și contemporaneitate", București, 1996.
7. Alexandru Schmemmann, *Euharistia, taina împărăției*, trad. de pr. Boris Răduleanu, București;
8. Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, 1987;
9. Idem, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, art. "Taina";

XVIII. TAINA SFINTEI SPOVEDANII SAU A POCĂINȚEI

Taina Spovedaniei sau a Pocăinței este Taina prin care credincioșii care mărturisesc cu credință și căință sinceră păcatele primesc de la Dumnezeu, prin dezlegarea episcopului, sau a preotului, iertarea păcatelor. Această Taină a primit, în Biserică, diferite denumiri, în funcție de aspectele care au fost evidențiate: Pocăință, pentru că cel ce o primește trebuie să regrete în mod sincer păcatele; Mărturisire sau Spovedanie, deoarece credinciosul își mărturisește păcatele în fața duhovnicului (episcop sau preot); iertare sau dezlegare, pentru că prin ea se iartă și se dezleagă credinciosul de legătura păcatelor; împăcare, pentru că ne împacă cu Dumnezeu.

1. Instituirea

Mântuitorul Iisus Hristos, Cel care a iertat păcatele celor care veneau la El cu credință, spre mirarea fariseilor și a cărturarilor, a promis această putere dumnezeiască Sfinților Apostoli prin cuvintele: "Adevărat grăiesc vouă: oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer" (*Matei* 18, 18). După înviere, El le-a încredințat efectiv puterea iertării păcatelor, instituind Taina Spovedaniei prin cuvintele: "Luați Duh Sfânt: cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține vor fi ținute" (*Ioan* 20, 22-23).

Sfinții Apostoli au săvârșit Taina Spovedaniei după întemeierea Bisericii. În timp ce Sfântul Pavel se afla în Efes, "mulți din cei ce crezuseră veneau ca să se mărturisească și să spună faptele lor" (*Faptele Apostolilor* 19, 18). Sfântul Ioan, Evanghelistul, se referă la Taina Pocăinței atunci când afirmă: "Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios și drept ca să ne ierte păcatele și să ne curățească pe noi de toată nedreptatea" (*I Ioan* 1, 9).

Sfânta Tradiție oferă numeroase mărturii despre originea divină a Sfintei Spovedanii și despre necesitatea săvârșirii ei. Astfel, canonul 52

apostolic prevede pedeapsa caterisirii pentru duhovnicul care nu ar dezlega de păcate un păcătos ce se căiește. În Didahia Apostolilor se precizează necesitatea Pocăinței, care trebuie să preceadă Sfânta Împărtășanie: "În Biserică să-ți mărturisești păcatele tale și să nu te duci la rugăciune cu conștiința rea". Tertulian a scris un studiu despre Pocăință, iar Sfântul Ciprian al Cartaginei îndeamnă pe credincioși „să facă mărturisirea păcatului lor la orice preot prezent” (Epistola XVIII).

În tratatul său despre preoție, Sfântul Ioan Gură de Aur evidențiază modul în care Dumnezeu însuși lucrează prin preoți în Taina Spovedaniei: "Orice împlinesc jos preoții, confirmă Dumnezeu sus. Și sentința robilor o întărește Stăpânul... Aceștia (preoții) au primit puterea nu asupra leprei trupului, ci asupra necurăției sufletului și nu de a fi martori ai curățirii, ci a curăți radical de păcat" (*Despre Preoție*, III, 5-6, cit. în T.D.S., vol. 2, p. 894).

Taina Spovedaniei a fost contestată total sau parțial în Evul Mediu de ereticii montaniști, novațieni și donatiști, care au fost condamnați de Biserică.

2. Partea văzută a Tainei Spovedaniei constă din: căința sinceră sau regretul pentru păcate, hotărârea de a nu mai păcătuî, mărturisirea propriu-zisă în fața duhovnicului, lângă icoana Mântuitorului sau cel puțin în prezența Sfintei Cruci pe care o ține duhovnicul în mână și dezlegarea de păcate, pe care o rostește duhovnicul, având mâna dreaptă pe capul penitentului. Formula de dezlegare este următoarea: "Domnul și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos cu darul și cu îndurările iubirii Sale de oameni, să te ierte pe tine, fiule duhovnicesc (numele) și să-ți lase toate păcatele, iar eu, nevrednicul preot și duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert și te dezleg de toate păcatele, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, amin".

Dacă în epoca apostolică Taina Spovedaniei se săvârșea atât în mod particular, cât și în mod public, din rațiuni disciplinare patriarhul Nectarie al Constantinopolului a interzis la sfârșitul secolului al IV-lea mărturisirea publică, rămânând în practica Bisericii doar cea particulară.

Tot de partea văzută a Tainei ține și canonul pe care duhovnicul îl fixează credinciosului, care nu are rol de pedeapsă, căci prin el nu se urmărește satisfacerea dreptății dumnezeiești, nu constituie o răzbunare a lui Dumnezeu față de om, cum consideră Biserica romano-catolică. El reprezintă un mijloc pedagogic pentru asigurarea sănătății morale a celui ce s-a spovedit și pentru a-l feri pe viitor să repete păcatele săvârșite.

3. Partea nevăzută a Tainei Spovedaniei constă din: iertarea păcatelor, restabilirea comuniunii omului cu Dumnezeu, eliberarea de orice pedeapsă pentru păcat, împăcarea sufletească și redobândirea stării de nevinovăție, primită în Sfântul Botez.

Părintele Stăniloae accentuează în Dogmatica sa faptul că prin această Taină, penitentul reîntră în comuniune personală directă cu Hristos, Care se coboară la nivelul său, pentru a-l ridica și întări în comuniunea cu Sine, prin puterea Duhului Sfânt (cf. T.D.O., vol. 3, p. 133).

4. Săvârșitorul Tainei Spovedaniei este episcopul și preotul. Din cuvintele de instituire rezultă că Mântuitorul a dat numai Sfinților Apostoli și urmașilor lor puterea de a lega și dezlega.

Nu orice preot are puterea de a lega și dezlega, ci numai acela care a primit această putere, adică duhovnicia, de la episcop printr-un act special (hirotésie). Duhovnicul este obligat să păstreze secretul mărturisirii; cel care trădează acest secret este caterisit.

5. Primitorul acestei Sfinte Taine este orice creștin ortodox, care conștientizează păcatele și dorește să fie curățat de ele. Întrucât în Taina Spovedaniei are loc o judecată a celor ce se pocăiesc, care anticipează Judecata particulară și pe cea universală, se înțelege că nu pot primi această Taină alții decât membrii Bisericii.

Primitorul trebuie să aibă vârsta la care să poată discerne între bine și rău, să înțeleagă gravitatea păcatelor și să-și asume responsabilitatea îndreptării. Dacă vechile pravile stabileau vârsta de 14 ani la

băieți și 12 ani la fete pentru prima spovedanie, astăzi s-a generalizat practica spovedirii copiilor începând cu vârsta de 7 ani.

Spre deosebire de romano-catolici, care accentuează caracterul satisfăcător al epitimiei, Biserica Ortodoxă consideră că epitimiile (canonul) nu sunt nici parte esențială, nici parte întregitoare a Tainei Pocăinței; îndreptarea se poate obține și fără ele (cf. T.D.S., vol. 2, p. 909). În teologia ortodoxă se consideră că necesitatea împlinirii canonului dat de duhovnic indică "faptul că penitentul nu-și poate fixa el însuși mijloacele de tămăduire; ele trebuie să i se dea în numele Domnului, reprezentat de o persoană, care are autoritatea de a fi aleasă de Hristos și de a indica mijloacele corespunzătoare voii lui Hristos" (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, T.D.O., vol. 3, p. 134-135).

Protestanții au renunțat la Taina Spovedaniei, chiar dacă ea era menționată în Confesiunea Augustană (1530) și chiar dacă unele Biserici lutherane mai acceptă formal pocăința ca Taină (Pr. prof. G. Remete, *op. cit.*, p. 318).

Bibliografie

1. Tertulian, *Despre Pocăință*, în col. „P.S.B.”, nr. 3, trad. de prof. Nicolae Chițescu, București, 1981;
2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii*, în rev. „BOR”, 1955, nr. 3-4;
3. Idem, *Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc*, în rev. „Ortodoxia”, 1972, nr. 1;
4. Idem, T.D.O., vol. 3, *Taina Mărturisirii*;
5. Pr. prof. Ioan Ică, *Taina Mărturisirii în practica sacramentală*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, 1983, nr. 7-8;
6. Pr. prof. Constantin Galeriu, *Taina Mărturisirii*, în rev. „Ortodoxia”, 1979, nr. 3-4;
7. Pr. prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*;
8. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. cit;

XIX. SFÂNTA TAINĂ A PREOȚIEI

Preoția sau hirotonia este Taina prin care, prin punerea mâinilor arhierelui și prin rugăciuni, se împărtășește persoanelor anume pregătite harul care dă puterea de a învăța cuvântul lui Dumnezeu, a săvârși Sfintele Taine și a conduce pe credincioși la mântuire.

Această Sfântă Taină, săvârșindu-se prin punerea mâinilor, a primit și numele de hirotonie sau hirotesie. Cu timpul a rămas însă numai termenul de hirotonie, iar cel de hirotesie definește o ierurgie prin care se instituie gradele inferioare ale ierarhiei bisericești și ranguri sau demnități bisericești.

Romano-catolicii numesc această Sfântă Taină „ordinatio” sau „presbiterii misterium”.

1. Instituirea Tainei Preoției a fost făcută după Înviere de Mântuitorul Iisus Hristos: „Și Iisus le-a zis iarăși: Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu pe voi. Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt, cărora le veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute” (Ioan 20, 21-23). Puterea deplină pentru slujba în care sunt rânduiți Apostolii și urmașii lor, o primesc în ziua Cincizecimii, prin coborârea Duhului Sfânt asupra lor, când încep să propoveduiască și să boteze pe cei ce credeau în Evanghelie. Slujba dată lor și inaugurată la Cincizecime nu se referă numai la ei, ci și la urmașii lor, preoții și episcopii. Deosebirea este că harul pe care ei l-au primit direct de la Mântuitorul și de la Duhul Sfânt, în ziua Cincizecimii, nu se mai coboară în mod obișnuit, direct asupra celor ce se hirotones, ci se pogoară conform celor rânduite de Mântuitorul, numai prin mijlocirea Apostolilor.

Este foarte probabil că ritualul punerii mâinilor să fie prescris chiar de Mântuitorul. El a fost practicat totdeauna în Biserică. Prin acest ritual li se împărtășește celor șapte diaconi harul de a fi ajutători ai Apostolilor (Fapte 6, 6). Prin punerea mâinilor sunt instituți episcopii în

cetăți de către Sfântul Pavel. Harul slujirii îl primesc prin punerea mâinilor (II *Timotei* 1, 6).

Harul Hirotonirii se transmite prin punerea mâinilor, dar el nu-și are izvorul în cel ce-și pune mâinile, ci în Dumnezeu, după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur: "Se pune mâna peste om, dar toate le face Dumnezeu și mâna Lui se atinge de capul celui ce se hirotonește, dacă hirotonia se face cum se cuvine" (cf. T.D.S., vol. 2, p. 911).

Așadar, treptele ierarhice de drept divin își au baza în voința Mântuitorului. Celelalte sunt simple funcțiuni bisericești, fără caracter haric.

2. Partea văzută a Tainei constă în punerea mâinilor arhiereului pe capul celui ce se hirotonește. Fără ea nu este preoție. Acest ritual a fost practicat de Sfinții Apostoli, pentru toate cele trei trepte.

În Biserica Romano-Catolică hirotonia se face de asemeni prin punerea mâinilor. Rugăciunea arhiereului are următorul cuprins: "Dumnezeiescul har, care pe cele neputincioase le vindecă și pe cele ce lipsesc le plinește, hirotonește pe cucernicul ipodiacon... în diacon (preot sau episcop); să ne rugăm dar pentru el, ca să vină asupra-i harul Duhului Sfânt".

3. Partea nevăzută.

Prin hirotonie se împărtășește primitorului harul care-i dă puterea corespunzătoare treptei ierarhice, pentru care se face hirotonia (II *Timotei* 1, 6). Precum hirotonia este una, așa și harul este unul, dar el se împarte în mod gradat celor trei trepte ierarhice: diaconul îl primește într-o măsură mai mică, preotul într-o măsură mai mare, iar episcopul în plinătatea lui. Caracterul unitar de Taină al Hirotoniei nu este desființat prin existența celor trei trepte.

Hirotonia nu se repetă. Canoanele pedepsesc atât pe cei ce primesc hirotonia a doua, cât și pe cel ce hirotonește o persoană ce a fost odată hirotonită, în mod valid. De remarcat caracterul indelebil al Tainei.

Harul hirotoniei rămâne pentru totdeauna în cel hirotonit. Unul ca acesta nu poate să revină în starea de mirean. El rămâne în starea de cleric toată viața. Pentru unele abateri poate fi oprit de la săvârșirea actelor sfinte, dar harul hirotoniei nu-i poate fi luat.

4. Săvârșitorul hirotoniei este numai episcopul. Hirotonia este singura Taină pe care este îndreptățit să o săvârșască numai episcopul, după Sfânta Scriptură care ne arată că în Biserica primară hirotoneau numai Sfinții Apostoli, care au încredințat această misiune numai episcopilor. Sfântul Apostol Pavel scrie lui Tit ca să instituie preoți în cetăți (*Tit* 1, 5) iar lui Timotei să fie cu băgare de seamă pe cine hirotonește (I *Timotei* 5, 22). Regula aceasta nu este desființată de cele spuse de Sfântul Pavel, cum că Timotei a fost hirotonit cu punerea mâinilor preoției (I *Timotei* 4, 14). Hirotonia a fost făcută de Sfântul Pavel, iar preoții care au fost de față și-au dat adeziunea lor la alegerea lui Timotei. Foarte curând după timpul Sfinților Apostoli s-a stabilit ca episcopul să fie hirotonit de cel puțin doi episcopi, iar preoții și diaconii de un episcop. Săvârșitorul trebuie să aibă **succesiune apostolică** sau să fie în succesiune apostolică (șirul neîntrerupt al episcopilor hirotoniți și integritatea credinței).

5. Primitorul preoției este creștinul ortodox liber, major, de sex masculin, sănătos trupește și sufletește și pregătit spre acest scop din punct de vedere moral și intelectual. Diaconii și preoții trebuie să fie căsătoriți, cununăți înainte de hirotonie. Episcopii nu au voie să fie căsătoriți. Această dispoziție nu este de ordin dogmatic, ci canonic.

Femeile nu pot primi Taina Hirotoniei. Montaniștii hirotoneau și femei iar sectele neoprotestante și protestanții admit femeile în rândul pastorilor. În Biserica Anglicană și unele Biserici Lutherane au fost numite femei în calitate de episcopi.

Diaconitele din Biserica veche nu aveau hirotonie de diacon, ci primeau doar o binecuvântare, care era o ierurgie și prin care li se încredința o misiune în cadrul vieții bisericești. Slujba lor era să

instruiescă pe catehumene, să ajute la botezul femeilor, să îngrijească pe văduve și să păzească ușile femeilor în biserică.

Preoția sacramentală și preoția universală

Spre deosebire de Biserica Ortodoxă, de cea Romano-Catolică și de Bisericile Vechi Orientale și, în parte, de Biserica Anglicană, protestanții și unele denominațiuni creștine susțin că nu există o Taină a Preoției. Ei resping această Taină pe temeiul celor dintâi reformatori cu privire la caracterul nevăzut al adevăratei Biserici care n-ar avea nevoie de existența unei preoții ierarhice bazată pe hirotonie. Ei susțin că nu există o astfel de Taină a Hirotoniei, deoarece toți creștinii sunt preoți și oricărui dintre ei îi poate fi încredințată de comunitate îndeplinirea slujbei preoțești, această sarcină fiind revocabilă. Ca membri ai Bisericii nevăzute, toți creștinii sunt de un singur fel, între preoți și credincioși nefiind nici o deosebire. Această este concepția despre preoția universală, generală sau obștească.

Acest mod de a concepe preoția este în contradicție cu numeroase texte din Noul Testament, din care rezultă că ierarhia este ființială Bisericii, ea constituind un sistem de conducere de drept divin. Protestanții și denominațiunile creștine, în deplin acord cu vechiul protestantism care a proclamat deosebirea dintre sacerdoțiu și ministeriu, afirmă despre cea dintâi că ar fi de drept divin și ar aparține tuturor credincioșilor, în timp ce a doua este numai de drept uman. Din acest motiv resping Preoția ca Taină. Bazându-se pe *I Petru* 2, 5, "Și voi înșivă, ca pietre vii, zidiți-vă drept casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, bineplăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos", precum și pe *I Petru* 2, 9, "Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată", ca și *Apocalipsa* 1, 6, "Și ne-a făcut pe noi împărăție, preoți ai lui Dumnezeu și Tatăl Său, Lui fie slava și puterea în vecii vecilor amin", toți protestanții sunt adepții concepției despre preoția universală, care prin botez aparține de drept divin tuturor credincioșilor.

Slujirea preoțească, fiind de drept uman, este încredințată de comunitate anumitor persoane.

În privința preoției universale, atât Biserica noastră, cât și cea Romano-Catolică recunosc că toți creștinii posedă o preoție universală. Toți creștinii au chemarea să aducă slujire lui Dumnezeu, între cei ce nu sunt creștini, așa cum în Vechiul Testament numai poporul evreu forma o preoție împărătească, având chemarea să slujească împăratului Dumnezeu, între celelalte neamuri (*Ieșire* 19, 6; *Isaia* 61, 6). Dar, precum în Vechiul Testament preoții, în sens propriu erau numai din seminția lui Aaron, la fel și în Noul Testament preoții care să poată săvârși Tainele erau cei instituiți prin Taina Hirotoniei, prin care ei dobândesc un har special pentru această slujire, pe care ceilalți creștini nu îl au.

Chiar în Epistola I Petru există un alt text care spune: "Pe preoții cei dintre voi, îi rog ca unul ce sunt împreună preot și martor al patimilor lui Hristos și părtaș al slavei celei ce va să se descopere: păstoriți turma lui Dumnezeu dată în paza voastră, cercetând-o, nu cu silnicie, ci cu voie bună, după Dumnezeu; nu pentru câștig urât, ci din dragoste" (*I Petru* 5, 1-2).

Caracterul de taină al preoției sacramentale îl dovedesc numeroasele texte din Noul Testament:

"Nu fi nepăsător față de harul care este în tine, care ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor mai marilor preoților" (*I Timotei* 4, 14).

"Din această pricină îți amintesc să aprinzi și mai mult harul lui Dumnezeu care este în tine, prin punerea mâinilor mele" (*II Timotei* 1, 6).

"Drept aceea, luați aminte de voi înșivă și de toată turma întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși sângele Său" (*Faptele Apostolilor* 20, 28).

Cât privește Sfânta Tradiție, ea se pronunță cu vigoare în favoarea preoției harice: sancționarea în canoane, tratatele Sfinților Părinți despre preoție ș.a.

Respingând preoția sacramentală și rupându-se de această preoție, legată de ierarhie prin succesiune apostolică, protestantismul nu mai

posedă capacitatea de a săvârși Tainele, cu excepția Botezului. Teologul Sergiu Bulgakov caracterizează astfel situația în protestantism: "Suprimarea preoției a deposedat lumea de darurile Cincizecimii, comunicate în Tainele și cultul Bisericii prin puterile ierarhiei care le-a primit de la Sfinții Apostoli și de la urmașii lor. Lumea protestantă, din această cauză, devine asemănătoare creștinilor care, deși sunt botezați în numele Domnului Iisus Hristos, n-au primit Duhul Sfânt pe care mâinile Apostolilor îl transmiteau de sus" (Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 55, cit. T.D.S., vol. 2, p. 825).

Bibliografie

1. *Didahia*, în vol. "Părinți apostolici", col. "P.S.B.", nr. 1, București, 1979;
2. Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni și Epistola către Magnesiensi*, în col. "P.S.B.", nr. 1;
3. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și în adevăr*, în col. "P.S.B.", nr. 38, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae;
4. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, ed. a II-a, Iași, 1993;
5. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae;
6. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină. Preoția slujitoare și preoția generală*, în rev. "Studii Teologice", 1965, nr. 1-2;
7. Idem, *Din aspectul sacramental al Bisericii. Raportul Tainei Hirotoniei cu Biserica*, în rev. "Studii Teologice", 1966, nr. 9-10;
8. Idem, *Iisus Hristos, Arhiereu în veac*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 2;
9. Pr. prof. Ioan Ică, *Slujirea preoțească după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*, în rev. "Mitropolia Olteniei", 1975, nr. 1-2;
10. Prof. Justin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955;
11. Pr. prof. Dumitru Radu, *Taina Preoției*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3;
12. Revista "Ortodoxia", 1979, nr. 2;

XX. SFÂNTA TAINĂ A CUNUNIEI

Nunta sau cununia este Taina prin care un bărbat și o femeie, care consimt să trăiască împreună toată viața, întemeind o familie, în vederea nașterii și creșterii de copii și a ajutorului reciproc, primesc prin rugăciunea preotului, harul dumnezeiesc, care sfințește unirea lor.

Această Sfântă Taină a primit mai multe denumiri: Taina Nunții, Taina Cununiei, sau Taina Căsătoriei.

1. Instituire.

Căsătoria, ca stare naturală de unire dintre bărbat și femeie, este voită și rânduită de Dumnezeu în starea paradisiacă a primilor oameni: "Creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți" (*Facere* 1, 28). Familia, prin caracterul ei personalist-comunitar, revelează în planul creației ceva din Taina supremei iubiri a Prea Sfintei Treimi, ea fiind bazată pe caracterul comunitar al chipului divin din om. În interiorul familiei face omul prima experiență a unității în diversitate, a originii vieții din iubire și a slujirii reciproce, toate acestea fiind amplificate în Biserică, prin care familia se desăvârșește.

Păcatul original, slăbind firea omenească, a întunecat și scopul sacru al căsătoriei, dovadă fiind poligamia și divorțul.

Prin participarea la nunta din Cana Galileii, unde săvârșește, deloc întâmplător, prima minune, manifestându-și dumnezeirea Sa, Mântuitorul Iisus Hristos a ridicat căsătoria din ordinea naturală în cea harică, făcând din ea o Taină (Ioan 2, 1-11).

Sfântul Chiril al Alexandriei explică rostul participării Domnului Hristos la nunta din Cana: "Hristos...a mers și El cu învățăceii Săi (la nuntă) nu ca să petreacă, ci ca să facă minune și să sfințească, cauza nașterii omenești" (cf. T.D.S., vol. 2, p. 917).

Sfântul Apostol Pavel indică în mod direct caracterul de Taină al Nunții arătând că unirea dintre soți este o icoană a legăturii tainice dintre Hristos și Biserică (*Efesenii* 5, 32). Aceasta înseamnă că și căsătoria,

pentru a fi un reflex al unirii lui Hristos cu Biserica, trebuie să fie străbătută de harul divin, de iubirea și de puterea Duhului Sfânt.

Sfinții Părinți sunt unanimi în a afirma caracterul de Taină a Nunții. Astfel, Sfântul Ignatie Teoforul, în "Epistola către Policarp", arată caracterul eclezial al unirii dintre bărbat și femeie: "Se cuvine mirilor și miresele a se uni cu aprobarea episcopului, pentru ca să fie căsătoria după Domnul și nu după poftă". Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă pe tinerii care vor să se căsătorească „să cheme pe preoți și să încheie legătura conjugală prin rugăciuni și binecuvântări, pentru ca dragostea mirelui să meargă crescând și mireasa să rămână curată" (cf. T.D.S., vol. 2, p. 918).

2. **Partea văzută** a Tainei constă în formula pe care o rostește săvârșitorul, care se află în centrul slujbei de cununie: "Se cunună robul lui Dumnezeu (numele) cu roaba lui Dumnezeu (numele), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, amin", precum și în așezarea pe capetele mirilor a celor două cununi.

3. **Partea nevăzută** a Tainei Cununii este constituită din împărtășirea harului Duhului Sfânt, Duhul comuniunii, care sfințește și întărește unirea celor doi, dându-le puterea de a se jertfi reciproc, depășindu-și pornirile egoiste, precum și de a fi învredniciți să aibă copii, prin care se împlinește căsătoria. Mântuitorul Hristos, săvârșitorul nevăzut al Tainei, îi unește cu "sfânta unire cea de la El", după modelul prin care Și-a unit Biserica, Mireasa Sa.

4. **Săvârșitorul** este episcopul sau preotul.

În mod eronat romano-catolicii consideră că săvârșitorii Cununii sunt înșiși mirii, preotul fiind doar un martor. Se arată și prin aceasta că teologia scolastică a mutat centrul de gravitație al Tainelor, ca și al Bisericii, de altfel, de la Dumnezeu la om. Se uită complet de prezența tainică dar reală a lui Hristos, care revarsă peste cei doi miri puterea sfințitoare a Duhului Său.

Tocmai de aceea au și renunțat protestanții la caracterul de Taină al Cununii, fiindcă mai întâi a fost diminuat de romano-catolici.

5. **Primitorii Tainei** sunt credincioși de ambele sexe, de vârstă adultă. Mirii trebuie să fie însoțiți de nași, care, ca și la Botez sunt o garanție a consimțământului lor, dar și un model de viață creștină.

Astăzi, Biserica Ortodoxă acceptă și căsătoriile mixte, adică între un ortodox și o creștină de altă confesiune, cu condiția ca pruncii să fie botezați și crescuți în credința ortodoxă (cf. T.D.S., vol. 2, p. 920).

Biserica Ortodoxă permite divorțul și recăsătorirea pe temeiul textului de la *Matei* 5, 32. (Se admit doar a doua și a treia căsătorie.)

6. **Calitățile căsătoriei creștine** sunt unitatea și indisolubilitatea ei. "Ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă" (*Matei* 19, 6; I *Corinteni* 7, 10). Singurul motiv, afară de deces, pentru care Biserica Ortodoxă admite divorțul este adulterul, care atentează la unitatea spirituală dintre soți, negând temeiul ei care constă în iubire (*Matei* 19, 9).

Practica imorală a căsătoriei între persoane de același sex, pe care unele culte protestante o admit, chiar și pentru pastorii lor, contravine total Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții, reprezentând o sfidare la adresa moralității și spiritualității ortodoxe și un atentat la viața de familie autentică.

Bibliografie

1. Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, Ed. Christiana, trad. de Gabriela Moldoveanu, București, 1994;
2. Idem, *Femeia și mântuirea lumii*, ed. și trad. cit., 1995;
3. Pr. prof. Ilie Moldovan, *În Hristos și în Biserică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1996;
4. Idem, *Taina Nunții*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3-4;
5. Pr. prof. George Remeș, *Familia în concepția creștină*, în "Credința ortodoxă", Alba Iulia, 1996, nr. 1;

XXI. TAINA SFÂNTULUI MASLU

Maslul este Taina în care credinciosul bolnav, care este uns cu untdelemn sfințit, primește prin rugăciunile preoților harul vindecării de bolile trupești și sufletești și al iertării de păcate.

1. Instituirea.

În parabola Samariteanului milostiv, cel rănit între tâlhari este uns cu untdelemn (*Luca* 10, 34) iar Sfinții Apostoli, atunci când au fost trimiși să propoveduiască pocăința, „ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și îi făceau sănătoși” (*Marcu* 6, 13).

Mântuitorul Iisus Hristos consfințește această practică și o ridică la rang de Taină. O mărturie indirectă a instituirii ei de către Mântuitorul o aflăm la Sfântul Apostol Iacob: „Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, întru numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica și de va fi făcut păcate, se vor ierta lui” (*Iacob* 5, 14-15). Prin aceasta înțelegem că Taina era deja în practica Bisericii, ea fiind instituită de Mântuitorul după Înviere, ca și celelalte Taine.

Sfânta Tradiție atestă caracterul de Taină al Sfântului Maslu prin vocea unor Sfinți Părinți precum Sfântul Irineu, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, papa Inocențiu I (cf. T.D.S., vol. 2, p. 923).

2. Partea văzută a Tainei constă în ungerea cu untdelemnul sfințit, de preoți, a credinciosului bolnav, în chipul sfintei cruci, de șapte ori, la frunte, nări, față, buze, piept, mâini și picioare.

Formula ce însoțește ungerea, prin care se împărtășește harul dumnezeiesc al tămăduirii și iertării, este următoarea: „Părinte Sfinte, doctorul sufletelor și al trupurilor, Cel ce ai trimis pe Unul Născut Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, să vindece toată boală și să răscumpere din moarte, tămăduiește pe robul Tău (numele) de neputința trupească și sufletească ce l-a cuprins și fă-l să vieze prin harul

Hristosului Tău; pentru rugăciunile Preacuratei stăpânei noastre, Născătoarei de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria...”

3. Partea nevăzută a Tainei Sfântului Maslu reprezintă împărtășirea harului dumnezeiesc de însuși Mântuitorul Hristos, săvârșitorul nevăzut al Tainei. Ungerea de șapte ori, după numărul darurilor Duhului Sfânt, indică prezența Acestuia, El fiind Cel ce restabilește, ca și în cazul Tainei Spovedaniei, comuniunea bolnavului cu Hristos și cu Biserica, prin iertarea păcatelor, care l-au separat de Dumnezeu și de semenii. Părintele Stăniloae evidențiază astfel acest fapt: „Sălășluirea Duhului are mai ales scopul curățirii de păcate și al tămăduirii de patimi și al ridicării omului la o viață de sfințenie, de slujire curată a lui Dumnezeu” (T.D.O., vol. 3, p. 204).

4. Efectele Tainei Sfântului Maslu sunt: tămăduirea bolilor trupești și sufletești, iertarea păcatelor, restaurarea comuniunii cu Dumnezeu și cu ceilalți membri ai Bisericii.

5. Săvârșitorii Maslului sunt preoții sau episcopul înconjurat de preoți. Biserica a fixat numărul de șapte pentru preoții care trebuie să săvârșescă împreună Taina Sfântului Maslu. În caz de necesitate pot fi doar trei sau chiar doi. Teologii dogmaști consideră că este valid Sfântul Maslu și în cazul excepțional al săvârșirii de către un singur preot (cf. T.D.S., vol. 2, p. 927). Nu trebuie însă renunțat la practica Bisericii, deoarece prezența și rugăciunea comună a mai multor preoți indică tocmai faptul că atunci când un mădular al Bisericii este în suferință, toate celelalte îi vin în ajutor. De aici și practica de a participa și mai mulți credincioși la oficierea Sfântului Maslu.

De reținut, în context, dimensiunea comunitară evidentă a acestei Sfinte Taine, comparabilă cu cea a Sfintei Euharistii.

6. Primitorii sunt credincioșii ortodocși bolnavi, sufletește sau trupește, care solicită rugăciunile Bisericii. Este în tradiția Bisericii ca

bolnavul, cu această ocazie, să se spovedească și să se împărtășească, pentru un ajutor sporit din partea lui Dumnezeu, în vederea depășirii stării de boală și de suferință.

În timp ce romano-catolicii administrează această Sfântă Taină doar pe patul de moarte, protestanții nu o acceptă ca Taină.

Bibliografie

1. Prof. Nicolae Grosu, *Taina Sfântului Mashu*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3-4;
2. Arhim. Ilie Cleopa, *Despre credința ortodoxă*, București, 1981;
3. "Îndrumări misionare" București, 1986, *Taina Sfântului Mashu*;
4. Pr. Vasile Răducă, *Taina Sfântului Mashu*, în rev. "B.O.R.", 1989, nr. 7-10;
5. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. cit;
6. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București, 1978;

DUMNEZEU JUDECĂTORUL

I. Eshatologia particulară

XXII. ÎNVĂȚĂTURA CREȘTINĂ DESPRE MOARTE

Prin moarte înțelegem sfârșitul vieții pământești, ea constând în despărțirea sufletului de trup. Sufletul se întoarce la Dumnezeu, iar trupul în pământ, din care a fost luat. Moartea este ușa prin care sufletul intră în veșnicie iar trupul se nimicește. Numai omul știe că va muri, dintre toate viețuitoarele, numai el este îngrijorat de moarte. Pentru cei atașați de lume, moartea este înspăimântătoare fiindcă le tulbură plăcerile vieții. Cei ce privesc lumea de aici cu un scop natural, primesc moartea cu resemnare, iar cei ce privesc spre viața de dincolo, o primesc cu seninătate, pentru fericirea de a fi cu Dumnezeu în comuniune. Omul cunoaște moartea din experiența altora, deci din afară, nu dinăuntru. Singurul sentiment în fața morții este spaima. Problema morții nu poate fi dezlegată pe cale științifică.

Știința cunoaște fenomenele fizice și chimice care se întâmplă cu cel mort, dar nu cunoaște cauzele morții. Moartea fizică este un bine pentru om, căci ea pune limite păcatului și stricăciunii și răul nu devine nemuritor. Dumnezeu a rânduit moartea ca să pună capăt răului, iar prin destrămare, trupul omului să fie străin de amestecarea cu răul. Mulți oameni doresc moartea pentru a sfârși cu suferința, dar nimeni nu este îndreptățit să-și ia singur viața care este un dar de la Dumnezeu.

Moartea fizică se numește în Sfânta Scriptură despărțire de trup (*Filipeni* 1, 23), despărțire (*II Timotei* 4, 6), desfacerea locuinței pământești (*II Corinteni* 5, 1), lepădarea cortului (*II Petru* 1, 14), somn și adormire (*Matei* 27, 50) etc.

Moartea mai are și înțeles de moarte spirituală sau moartea sufletului, adică încetarea vieții sufletești superioare din om. Ea constă în despărțirea omului de Dumnezeu, în ruperea legăturii dintre om și Dumnezeu, rupere cauzată de păcatele grele care, odată săvârșite, apasă atât de greu asupra omului, încât desființează în el viața supranaturală ce

a primit-o prin har. Se mai numește și moarte veșnică deoarece atrage după sine condamnarea eternă (*T.D.S.*, vol. 2, p. 933).

Cauza morții este păcatul. Prin păcat omul se îndepărtează de Dumnezeu, izvorul vieții, și se îndreaptă spre neființă. Înainte de păcat nu a existat moarte. Ea a intrat în lume odată cu păcatul protopărinților și este pedeapsa sau plata pentru păcat. (*Facere* 2, 7). Înainte de a păcătui, omul putea să nu moară, atât după trup cât și după suflet. Odată cu păcatul el a devenit muritor. Moartea nu este ceva firesc omului și aceasta se vede din faptul că încearcă să scape de ea. "Cauza morții – spune Sfântul Ambrozio – a fost neascultarea. Deci omul însuși este vina morții sale și nu trebuie să o impute lui Dumnezeu" (*Ibidem*, loc. cit.).

Moartea nu are o realitate ontologică. Ea nu are ființă, ci este neantul ce se întinde acolo unde nu întâmpină rezistență. Prin această întindere ea desființează ființele. La om desființează trupul, numai una dintre condițiile vieții umane, nu și sufletul.

Hristos a desființat moartea fiindcă a înviat și S-a înălțat cu trup, scoțând materia de sub legea descompunerii și făcând ca aceasta să poată fi transfigurată și iluminată.

1. Universalitatea morții.

Moartea, fiind consecința păcatului, se întinde până unde este păcat. Cum păcatul există în toți oamenii, moartea are putere asupra tuturor. Ea este universală. Acest lucru îl mărturisește și Sfânta Scriptură: "Este oare vreun om care să trăiască și să nu vadă moartea?" (*Psalom* 88, 89). "Precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, astfel moartea a trecut la toți oamenii, prin aceea că toți au păcătuit." (*Romani* 5, 12).

Sfânta Scriptură ne spune totuși că există și niște excepții de la legea morții: Enoh (*Evrei* 11, 5) și Ilie (*II Samuel* 2, 11) și cei ce vor fi în viață la parusie. Enoh și Ilie aleși pentru viața lor curată, vor veni din nou în lume, vor întâmpina rezistență din partea lui Antihrist și vor fi uciși în lupta cu el, urmând să învie împreună cu toți oamenii la a doua venire a Domnului. După Tertulian, moartea lui Enoh și Ilie este doar

amânată, ei se păstrează pentru moarte ca, prin sângele lor, să înecă pe Antihrist. Despre cei ce vor trăi în timpul parusiei Domnului, Sfântul Apostol Pavel spune: "Iată, taină vă spun vouă: Nu toți vom adormi dar toți vom fi schimbați într-o clipită, la trâmbița cea de apoi. Căci trâmbița va suna și morții se vor ridica fără stricăciune, iar noi vom fi schimbați" (*I Corinteni* 15, 51-52). Din starea muritoare, aceste trupuri vii vor trece în cea nemuritoare, devenind asemănătoare trupurilor celor înviați. Această schimbare se va face prin atotputernicia lui Dumnezeu, într-o clipă. Generația ultimă va muri și ea, dar nu ca înaintașii, ci moartea lor constă în schimbarea trupului din stricăcios în nestricăcios, fapt pentru care a fost numită și schimbare sau moarte-schimbare (*Ibidem*, 935-936).

Puterea morții care se manifestă în veacul de acum cu atâta tărie, va fi înfrântă la sfârșitul veacurilor. Odată cu revenirea Domnului pe pământ și cu învierea morților, moartea, care este ultimul dușman al omînirii, va fi nimicită pentru totdeauna de Domnul: "Vrăjmașul cel din urmă care va fi nimicit este moartea" (*I Corinteni* 15, 26).

2. Însemnătatea morții.

Prin moarte încetează orice activitate a omului de a spori în virtute sau de a cădea în păcate. Până în momentul morții, omul vicios poate deveni virtuos și invers. După moarte nu mai este posibilă nici o revenire, nici o schimbare în bine sau în rău. De aceea, fiecare om trebuie să lucreze pentru mântuirea sa până este ziuă, "căci vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze" (*Ioan* 9, 4).

Dincolo nimeni nu mai poate spori în virtute, nu mai este posibilă îndreptarea. Unii dintre cei vechi, între care Origen, Grigorie de Nyssa și Didim cel Orb, credeau că și după moarte este posibilă o purificare a tuturor păcătoșilor (apocatastaza). Această învățătură a fost condamnată de Biserică. Sfântul Ioan Hrisostom scrie: "Aici (pe pământ) e timpul pocăinței, dincolo al judecării". Sfântul Ioan Damaschin, asemănând moartea oamenilor cu căderea îngerilor, învață că precum îngerii după cădere nu mai au posibilitatea de a se pocăi și de a reveni la starea de sfințenie originală, tot așa nici oamenii nu se mai pot pocăi după moarte

și ei înșiși nu-și mai pot ajuta cu nimic pentru îmbunătățirea soartei lor. Moartea ne aduce aminte că cele pământești sunt trecătoare și ne îndeamnă la seriozitate, la un trai chibzuit, ne face să apreciem la justa lor valoare bunurile pământești, să nu le fixăm pe acestea ca ultim scop al vieții, ci prin ele să țintim numai asupra vieții spirituale.

Momentul morții nu este sigur pentru nimeni și acesta trebuie să fie un imbold pentru a ne conforma viața cu voința lui Dumnezeu, pentru a fi pregătiți în orice vreme pentru viața de dincolo. Să ne conducem după principiul care ne spune să lucrăm cu toată râvna, ca și cum am trăi o veșnicie și să ne rugăm ca și cum mâine ne-ar veni ceasul morții, sau după sfatul lui Isus Sirah: "În toate faptele tale adu-ți aminte de sfârșitul tău și în veac nu vei păcătui" (7, 36). (*Ibidem*, p. 937-938).

XXIII. JUDECATA PARTICULARĂ

După cum am arătat, moartea dizolvă forma ființei umane. Ea distruge trupul omenesc, nimicește partea materială din om, dar nu are nici o putere asupra sufletului. Sufletul, după despărțirea de trup, își continuă viața într-o altă lume, pe un alt plan de existență. Această existență este precedată de o judecată.

Toate popoarele vechi credeau că sufletul, după despărțirea de trup, este examinat și judecat de către zei care, dacă îl află bun, îl fac părtaș al fericirii de dincolo de mormânt, iar dacă îl află rău, îl pedepsesc.

Biserica învață că sufletul omenesc, după despărțirea de trup, este supus dreptei judecăți a lui Dumnezeu, în fața căruia trebuie să dea socoteală de viața de pe pământ. Dacă această viață a fost în conformitate cu legile morale și dacă omul a fost în comuniune cu Dumnezeu, sufletul este răsplătit cu bunuri duhovnicești, bucurându-se de fericirea raiului, iar dacă a dus o viață imorală, el este condamnat la chinurile iadului. Întrucât judecata aceasta se face asupra fiecărui suflet în particular, ea se numește judecată particulară.

La judecată se au în vedere faptele, vorbele și gândurile omului scrise în cartea veșniciei și nu se iau în considerare faptele care au fost șterse prin harul Pocăinței și cele bune care au fost șterse prin păcate grele. La judecată se are în vedere starea generală din momentul morții. Fiecare om merge la judecată în haina virtuții sau a păcatului, pe care o îmbracă înainte de moarte.

Întrucât omul nu știe când moare, nu este bine să amâne căința până în pragul morții, ci să caute să fie pregătit în orice moment pentru viața de dincolo.

Răsplata, respectiv pedeapsa, adică soarta pe care o primește sufletul prin sentința judecății particulare nu este completă și nici definitivă.

Nu este completă întrucât nu se dă întregii naturi umane. Ea se dă numai sufletului, nu și trupului. Cum sufletul se va uni cu trupul la a doua venire a Domnului, abia atunci va primi omul răsplata sau pedeapsa în întreaga natură sa, o va primi în mod complet.

Răspata nu este nici definitivă, deoarece, în ce privește starea celor mai puțin păcătoși, aceasta poate fi modificată înspre bine. Numai după judecata din urmă vor merge păcătoșii la "pedeapsa veșnică, iar dreptii la viața veșnică" (*Matei* 24, 46). Ca să judeci omul în mod definitiv, trebuie avute în vedere și efectele faptelor sale în contemporani și în urmași. Întrucât aceste efecte, îndeosebi în urmași, se pot vedea abia la sfârșitul lumii, înseamnă că abia atunci poate fi omul judecat definitiv.

Învățătura despre judecata particulară este dogmă în Biserica noastră. Ea se întemeiază pe revelația divină. În parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (*Luca* 16, 19-31) vedem că fiecare dintre cei doi își primește, după moarte, răspata vieții pământești.

Realitatea acestei judecăți o mărturisește Sfântul Apostol Pavel când scrie: "Este rânduit oamenilor odată să moară, iar după aceea să fie judecați" (*Evrei* 9, 27). Întrucât în cuvintele acestea Sfântul Pavel nu pune nici un interval de timp între moarte și judecată, urmează că el exprimă prin ele ideea că sufletul, îndată după despărțirea lui de trup, este supus judecății particulare.

Sfântul Ioan Hrisostom mărturisește: "Nici unul dintre cei ce nu s-au scăpat aici de păcate nu va putea să evite, plecând de aici, răspunderile pentru ele. Și precum sunt duși cei din închisori, legați cu lanțuri, în fața tribunalului, tot astfel vor fi duse înaintea scaunului înfricoșat și sufletele acestea când vor pleca de aici, încinse cu multiple legături ale păcatelor" (*Omilia 14 la Matei*, cit. supra, p. 941).

Existența judecății particulare este justificată și de logică. Dacă nu există această judecată, există două alternative:

a. Sufletele fie că așteaptă judecata universală, fiind până atunci într-o stare de somn sau într-o așteptare chinuitoare atât pentru drepti, cât și pentru păcătoși;

b. Fie că așteaptă sau continuă și dincolo de mormânt să dezvolte o activitate morală.

Prima alternativă convine celor răi și ar fi o binefacere pentru ei, dar ea nu ar fi deloc în conformitate cu idealul celor buni. Ea este o

mângâiere pentru cei nelegiuți pentru că li se amână pedeapsa dar și pentru că pot considera moartea ca pe o binefacere, deoarece îi împiedică de a mai săvârși răul și păcatele care le-ar agrava situația la judecata din urmă. Idealul celor buni este comuniunea cu Dumnezeu. Această stare le-ar zădărnici idealul și ar constitui un motiv de depri-mare care i-ar face să se îngrozească de moarte ca de un dușman ce îi desparte de Dumnezeu. Dacă nu ar fi răspata în viața viitoare, omul nu s-ar deosebi de animale, care ar fi mai fericite pentru că ele nu așteaptă răspata.

A doua ipoteză nu poate fi admisă pentru că este vecină cu metempsihoza păgână și este de esență origenistă. De aceea, Biserica a condamnat-o deodată cu învățătura despre apocatastază. Dacă ar exista posibilitatea unei dezvoltări morale și în viața de dincolo, atunci moralitatea din viața pământească nu ar mai avea nici un rost.

Biserica, propovăduind învățătura despre judecata particulară, se mărginește la generalități și nu intră în amănunte, deoarece nici revelația nu ne dă amănunte în această privință. Sfânta Scriptură ne spune numai că judecata este făcută de Domnul Iisus Hristos, întrucât: "Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului" (*Ioan* 5, 22). Cum este făcută această judecată nu ni se spune. Sfântul Efrem Sirul și Sfântul Chiril al Alexandriei au exprimat anumite păreri cu privire la judecata particulară care, deși nu sunt dogme au o circulație foarte mare în lumea creștină. (cf. *ibidem*, p. 943).

După ei, judecata particulară se face astfel: sufletul, după despărțirea de trup, merge la judecată însoțit de îngeri și demoni. El trece prin anumite vămi, în prezența demonilor și a îngerilor, unde i se cercetează trecutul. La fiecare vamă i se cere socoteală pentru anumite păcate. Dacă nu este găsit cu păcate covârșitoare, el este luat de îngeri și dus în rai; dacă însă la vreo vamă este reținut de mulțimea păcatelor, atunci este luat de duhurile rele și dus în iad. Demonii amintesc sufletului toate păcatele săvârșite de el în viață, fără a ține seama dacă ele au fost sau nu șterse prin Taina Pocăinței. Îngerii buni caută să apere și să ajute sufletul.

Autorul acestei judecăți este Domnul Iisus Hristos, dar după părerea Sfinților Părinți amintiți, îngerii buni și îngerii răi au și ei un rol în această judecată.

Despre această procedură a judecății particulare, unii dogmaști ortodocși nu fac nici o referire în operele lor, alții însă o tratează destul de larg. Aceștia din urmă caută să o justifice prin texte scripturistice. Temeiul despre învățătura vămilor îl văd justificat prin cuvintele din parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr unde se spune: „Și a murit săracul și a fost dus de către îngeri în sânul lui Avraam” (*Luca* 16, 22). Ideea că îngerii răi iau sufletul este indicată prin cuvintele: „Nebune! Întru această noapte vor cere de la tine sufletul tău” (*Luca* 12, 20). Rolul îngerilor este cu atât mai clar cu cât ei vor aduna în fața judecății pe toți oamenii care au trăit pe pământ (*Matei* 24, 31) și îi vor despărți pe cei drepti de cei păcătoși (*Matei* 13, 49).

Despre duhurile rele, Sfânta Scriptură afirmă că își vor primi pedeapsa la judecata din urmă. Până atunci ele pot face diferite fapte rele (*Iov* 1, 12) și pot fi întrebuințate ca instrumente ale mâniei divine împotriva celor păcătoși (*Psalom* 77, 54).

Spre deosebire de noi, romano-catolicii accentuează așa de mult judecata particulară, încât cea universală este aproape de prisos. După ei, sufletele sfinților se bucură de fericirea completă și definitivă, îndată după judecata particulară.

Unii protestanți au căzut în cealaltă extremă, admitând numai judecata universală și nerecunoscând vreo judecată particulară. Ei susțin că sufletele dorm până la judecata din urmă. Alți protestanți susțin că ele continuă să se dezvolte în viața viitoare (*T.D.S.*, vol. 2, p. 945).

Aceste învățături extreme sunt dezvoltări care reprezintă rezultatul controverselor care nu au prea multe puncte comune cu învățătura Bisericii vechi despre judecată.

XXIV. ÎNVĂȚĂTURA DESPRE RAI ȘI IAD

Omenirea are conștiința că omul nu dispare odată cu moartea. El continuă să trăiască și după dispariția trupului. Despre existența vieții de dincolo, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție ne dau nenumărate mărturii. Astfel, Moise scrie: „Și a murit Avraam...și a fost adăugat la poporul său” (*Facere* 25, 8). Patriarhul Iacob adaugă: „În curând și eu voi fi adăugat la poporul meu” (*Facere* 49, 29). În Noul Testament Mântuitorul spune: „Nu vă temeți de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă” (*Matei* 10, 28), iar Sfântul Apostol Pavel spune: „Fie că trăim, fie că murim, ai Domnului suntem” (*Romani* 14, 8). Așadar, sufletul este nemuritor și este al Domnului, fie că trăim aici, fie dincolo.

Viața de dincolo presupune însă activitate. Drept aceea, dacă se vorbește de „odihnă”, nu trebuie să înțelegem că sufletele sunt inactive, deoarece inactivitatea este incompatibilă cu natura sufletului. Sufletul celui răposat este activ cu toate funcțiunile sale. El cugetă, dorește și simte. Dovada ne-o dă Domnul prin parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (*Luca* 16, 19-31). Bogatul cunoaște cauzele nenorocirii sale, deci judecă, are rațiune, simte dureri și aspiră la alinarea suferinței sale. El își aduce aminte de frații de pe pământ, ceea ce înseamnă că are memorie. Cu toate acestea, el nu-și poate traduce în faptă dorințele sale, întrucât după moarte nimeni nu mai poate lucra pentru mântuirea sa (*Ioan* 9, 4).

Viața de dincolo este o continuare a vieții pământești. Aceasta înseamnă că fiecare duce cu sine dispozițiile sufletești pe care le-a avut în ultimele clipe ale vieții. Dincolo nimeni nu-și mai poate schimba aceste dispoziții. Cei buni, care au trăit în comuniune cu Dumnezeu pe pământ, în comuniune și în fericire vor trăi și dincolo, pe când cei ce urăsc pe Dumnezeu și trăiesc departe de El sunt în aceeași situație și dincolo de mormânt. Cei ce pleacă de aici împovărați de păcate, sunt trași în jos de acea povară și nu se pot înălța spre Dumnezeu.

Dacă între virtuosi și păcătoși nu există comuniune aici pe pământ, înseamnă că ea nu va exista nici în viața viitoare. Singurele

legături în lumea de dincolo, între unii și alții, se reduc doar la aceea că se văd unii pe alții, iar cei buni îi compătimesc pe cei răi.

Răsplata sau pedeapsa pe care o primesc cei adormiți îndată după judecata particulară nu este aceeași, ci variază de la suflet la suflet, potrivit cu starea cu care pleacă fiecare de pe pământ. Starea în care se află dreptii se numește rai, iar aceea a păcătoșilor iad. (*Ibidem*, p. 948-949).

a. Cuvântul rai înseamnă, în primele capitole ale Facerii, o grădină frumoasă cu flori și plină cu tot felul de pomi și arbori și care oferea omului o stare de fericire. Mai apoi, el a trecut în limbajul curent cu sensul de stare de fericire în care se vor afla dreptii, după judecata universală. Deci am putea spune că raiul este și loc și stare în care se aflau primii oameni până la căderea în păcat în care se află sufletele dreptilor de la judecata particulară, până la judecata universală. (*Luca* 23, 43) și în care se vor afla dreptii înviați (cu trup și suflet), de la judecata universală în veșnicie. Totuși, această stare din urmă se obișnuiește a fi numită în dogmatică viața sau fericirea veșnică.

Sfânta Scriptură vorbește despre rai ca loc și stare atunci când îl numește împărăția cerurilor (*Matei* 5, 3-10), împărăția lui Dumnezeu (*Luca* 13, 29), casa Tatălui ceresc (*Ioan* 14, 2), viața cu Iisus Hristos (*Ioan* 14, 4), cer (*II Corinteni* 5, 1), bucuria Domnului (*Matei* 25, 21). Biserica îl mai numește loc "luminat, loc cu verdeață, loc de odihnă, de unde a fugit durerea, întristarea și suspinarea". Toate acestea arată că raiul este un loc dar și o stare de fericire și de răsplată, în care se află dreptii după moarte.

Putem spune că raiul este un loc întrucât sufletele nu sunt omniprezente și o stare de răsplată pentru cei drepti, după cuvintele: "În casa Tatălui Meu sunt multe locașuri" (*Ioan* 14, 2).

Diferența gradelor de fericire din rai nu va avea ca urmare invidia celor dintr-un grad inferior față de cei într-un grad superior, în primul rând pentru că acolo nu există nici un păcat, deci nici păcatul invidiei și în al doilea rând pentru că fiecare va vedea că a primit toată fericirea de care e capabilă ființa sa, a primit tot ceea ce i se cuvine. După cum mai multe vase de diferite mărimi, fiind toate pline și nu ar putea cele mici

să le invidieze pe cele mari, deoarece fiecare vede că este plin și nu încapă în el mai mult decât este, tot așa și sufletele dreptilor nu au motiv să invidieze pe cele dintr-un grad superior, deoarece fiecare vede că a primit toată fericirea de care este capabil. Dreptii nu râvnesc unii la starea altora.

Starea de rai se caracterizează prin libertate de orice suferință și necaz, trăire în comuniune cu Mântuitorul, îngerii și sfinții, împărtășirea din bunuri spirituale cu mult superioare celor de pe pământ, vederea lui Dumnezeu.

Raiul, cu toate bucuriile sale există numai de la jertfa de pe Golgota încoace. El a fost inaugurat de Mântuitorul, după ce S-a coborât la iad și a eliberat de acolo sufletele dreptilor. (*Ibidem*, p. 955).

b. Iadul este locul și starea în care ajung sufletele păcătoșilor îndată după judecata particulară și în care se află și duhurile necurate. (*II Petru* 2, 4).

În Sfânta Scriptură iadul se mai numește gheena focului (*Matei* 5, 22), pieire (*Filipeni* 3, 19), foc nestins (*Matei* 3, 12), genune (*Luca* 8, 31), întinericul cel mai din afară (*Matei* 8, 12), iezerul de foc unde arde pucioasă (*Apocalipsa* 19, 20), loc de chin (*Luca* 16, 28), depărtare de la privirea lui Dumnezeu (*Matei* 7, 23), închisoarea duhurilor (*I Petru* 3, 19). Dostoievski definește iadul ca "suferința de a nu mai putea iubi".

Iadul este un loc și o stare de chin. Nici sufletele păcătoșilor nu sunt omniprezente, ci sunt într-un singur loc, chiar dacă este vorba de un alt spațiu, de altă natură decât cel actual.

Existența iadului poate fi justificată și din punct de vedere rațional. Dacă omul are libertatea de a face răul, este logic să fie pedepsit. Orice lege își are sancțiunea ei, de a răsplăti pe cei ce o respectă și de a pedepsi pe cei ce o calcă. Aceeași sancțiune se întâmplă și când este vorba de legea dumnezeiască. Cum însă această sancțiune nu se valorifică întotdeauna aici pe pământ, urmează că cei ce o încalcă vor fi pedepsiți dincolo. Existența iadului mai rezultă și din sfîntenia lui Dumnezeu. Pedepsele în iad constau în: îndepărtarea de la fața lui

Dumnezeu (*Matei* 7, 33), lipsa comuniunii cu sfinții (*Matei* 25, 41), muștrări de conștiință și diferite alte chinuri (*Luca* 16, 23).

Iadul este îngăduit de Dumnezeu, dar nu cu scopul de a vedea pe oameni în chinuri, ci cu scopul de a-l face pe om să nu mai păcătuiască. Dumnezeu vrea iadul pentru că nu vrea păcatul. Dacă nu este păcat, nu este nici iad. Și, cum păcatul este opera diavolului și a omului putem spune că iadul este opera diavolului și a omului; este o autopedepsire a ființelor raționale care se îndepărtează în mod liber și conștient de Dumnezeu. Când omul va ajunge să înțeleagă acest lucru și să caute să trăiască în comuniune cu Dumnezeu, iadul nu va mai exista pentru el. (*Ibidem*, p. 959-960).

Bibliografie

1. Ierom. Antonie Plămădeală, *Învățătura ortodoxă despre rai și iad*, în vol. "Ca toți să fie una", București, 1979;
2. Arhim. Ilie Cleopa, *Despre credința ortodoxă*, București, 1981;
3. "Îndrumări misionare", București, 1986;

XXV. DOCTRINA CATOLICĂ DESPRE PURGATORIU ȘI CRITICA ORTODOXĂ

Sufletele din viața de dincolo se află în rai sau în iad, de la judecata particulară, până la cea obștească. Biserica Romano-Catolică învață c. în afară de rai și iad, mai există și purgatoriu.

1. **Purgatoriul**, care constituie una dintre diferențele dintre catolicism și ortodoxie, ar fi o stare de purificare morală în care sufletele ce nu sunt complet curate, fie din cauză că n-au satisfăcut pentru păcatele iertate, fie că au murit cu păcate ușoare, se purifică prin pedepse și astfel devin apte de a intra în cer.

Din punct de vedere al stării sufletelor, purgatoriul este un fel de iad, întrucât cei de aici sunt în suferințe, dar privit din alt punct de vedere, el se deosebește fundamental de iad, întrucât sufletele din purgatoriu, după concepția romano-catolică, sunt sigure de mântuire, după un anumit stagiul de suferințe, pe când cele din iad nu mai au nici o speranță de scăpare de acolo.

Pentru a justifica doctrina purgatoriului, teologii catolici susțin că păcatele mortale atrag după ele o pedeapsă veșnică și una temporală. Prin Taina Pocăinței i se iartă credinciosului pedeapsa veșnică, dar nu i se iartă cea temporală. Aceasta trebuie ispășită. Dacă penitentul moare înainte de a ispăși aici pe pământ, el o va ispăși în lumea de dincolo, în purgatoriu. Acolo, sufletul suferă temporal diferite chinuri, prin care dă satisfacție lui Dumnezeu și se purifică, apoi intră în rai. (*Ibidem*, p. 961-962).

Cu privire a învățătura despre purgatoriu, s-au pronunțat sinoadele din Lyon (1274) și Florența (1439). În urma atacului protestant, Sinodul Tridentin s-a văzut nevoit în 1534 să o accentueze și să o precizeze din nou. În sprijinul ei s-au adus o mulțime de texte scripturistice dintre care menționăm: *II Macabei* 12, 41-46, *Isaia* 4, 4, *Matei* 5, 22, 25-26, *Luca* 12, 58-59, *I Corinteni* 3, 11-15.

Teologii catolici recunosc că textele invocate nu vorbesc explicit despre purgatoriu și că trebuie un raționament scolastic pentru a afla în

ele o indicație în favoarea purgatorului. Alții merg mai departe și spun că această doctrină nu are temei în Sfânta Scriptură, ci este întemeiată pe Sfânta Tradiție. Chiar în locurile amintite (mai ales în ultimele două) se arată că omul care este dator înaintea lui Dumnezeu pentru păcatele sale, trebuie să se împăce cu Dumnezeu până este încă în viață căci, dacă nu se mai poate împăca cu Dumnezeu, atunci va fi aruncat în locul suferinței unde-și va ispăși pedeapsa. După catolici, locul de suferință de aici nu este iadul, ci purgatoriul din care poate scăpa odată ce debitorul și-a plătit datoria.

Privind mai îndeaproape textul de la *Luca* 12, 58-59, vom constata că interpretarea ce i se dă de către romano-catolici este greșită și nu poate constitui un temei pentru purgatoriu. Domnul a vrut să ne învețe că dacă murim cu păcate vom fi pedepsiți, iar de pedeapsă nu vom scăpa decât prin rugăciunile ce le fac cei vii pentru noi. Deci, a vrut să spună că după moarte, noi înșine nu ne mai putem ajuta cu nimic, ci ajutorul îl putem primi prin mijlocirea altora. Așadar, pe textul citat se poate întemeia nu dogma despre purgatoriu, ci numai învățătura despre rugăciunile pentru cei morți.

Textul clasic despre purgatoriu este socotit cel de la *I Corinteni* 3, 11-15: 'Nimeni nu poate pune altă temelie decât cea pusă care este Iisus Hristos. Iar de zidește cineva pe această temelie aur, argint sau pietre scumpe, lemne, fân, trestie, lucrul fiecăruia se va face cunoscut; îl va vădi ziua Domnului. Pentru că în foc se descoperă, și focul însuși va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia. Dacă lucrul cuiva, pe care l-a zidit, va rămâne, va lua plată. Dacă lucrul cuiva se va arde, el va fi păgubit; el însă se va mântui, dar așa ca prin foc'. Din acest text se trage concluzia că omul numai după ce suferă pentru păcatele ușoare, făcute în viață, poate ajunge la mântuire. În consecință există purgatoriu, în care omul se curăță de păcatele veniale, cu care s-a întinat în viața aceasta. (*Ibidem*, p. 964).

Fără îndoială că Sfântul Pavel vrea să arate că toate faptele omului vor fi supuse unei judecăți severe. Această judecată va lămuri dacă faptele au fost bune sau rele, așa după cum se lămuresc și metalele prin

foc. Cuvântul "foc" luat în sens figurat înseamnă judecată severă. Deci va fi mântuit omul după ce a fost judecat cu dreptate și se va fi constatat că faptele lui au fost fără suportul unei credințe, au fost fapte mai mult de aparență, fără a fi rele. Cuvântul nu are accepțiunea catolică de "foc curățitor".

Unii teologi romano-catolici recunosc că învățătura despre purgatoriu nu este arătată clar în Sfânta Scriptură dar că nu este lipsită de baza revelațională. Această bază se află în Sfânta Tradiție, de unde poate fi cunoscută fără echivoc.

Din Sfânta Tradiție se citează texte din scrierile mai multor Sfinți Părinți și scriitori bisericești, orientali și occidentali, între care Sfântul Clement Alexandrinul, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Ioan Hrisostom, Tertulian, Sfântul Ciprian, Fericitul Augustin și alții. Dintre aceștia, doar Fericitul Augustin exprimă fără echivoc credința în purgatoriu. El învață că după moarte, cei răi ajung în iad, în pedeapsa de veci, iar cei buni în rai. Însă cei ce nu merită pedeapsa eternă, trebuie să expieze înainte de judecata din urmă. Ei vor fi salvați ca prin foc, adică vor trebui să sufere diferite pedepse înainte de judecata universală. Augustin nu se pronunță categoric asupra naturii focului și asupra naturii pedepselor din purgatoriu.

În ceea ce privește durata purgatorului, aceasta va ține până la judecata din urmă. Cei ce vor avea atunci nevoie de purificare vor fi curățiți prin focul judecății ultime și astfel vor putea intra în fericirea de veci.

2. Critica ortodoxă. În definiția purgatorului se spune că în purgatoriu ajung sufletele care nu au satisfăcut pentru păcate. Aflăm aici deci ideea că nimeni nu se poate mântui dacă nu dă lui Dumnezeu satisfacție pentru păcatele săvârșite. Această idee stă în contradicție cu învățătura despre mântuirea omenirii, care s-a făcut prin Jertfa adusă lui Dumnezeu de Iisus Hristos. Mântuitorul, prin patima și moartea Sa, ne-a eliberat, odată pentru totdeauna, de toate păcatele, așa încât nouă, pentru mântuire nu ni se mai cere nici o satisfacție. Noi dobândim mântuirea numai dacă colaborăm cu harul, prin credință și fapte bune.

Dacă admitem că mântuirea se poate obține prin suferințele din purgatoriu, atunci trebuie să admitem că jertfa Domnului n-a avut o eficacitate deplină și că nu s-a putut extinde peste tot ce ține de păcat. În cazul acesta negăm una dintre învățăturile de bază ale creștinismului, adică dogma despre răscumpărarea neamului omenesc prin Iisus Hristos. "Căci, dacă se admite că și omul singur se poate mântui pentru păcatele sale, suferind chinurile focului din purgatoriu, atunci nu mai era nevoie de chinurile morții Domnului Iisus Hristos. Trebuia numai ca omul să sufere ceva mai mult în focul purgatoriului și până când își va fi expiat atât vina păcatului original, care zăcea asupra sa, cât și păcatele personale, pe care le-ar fi făcut în viața sa de aici, de pe pământ. În cele din urmă, prin patimile sale proprii, tot s-ar fi mântuit. Și mântuit odată în focul purgatoriului, rămânea ca să treacă în viața cea de veci". (V. Gheorghiu, *Ideea de împăcare*, p. 66-67, cit. *supra*, p. 966).

Ideea de satisfacție stă în contradicție și cu învățătura despre Sfintele Taine. Romano-catolicii învață că prin Taina Botezului i se aplică celui botezat meritele satisfăcătoare ale Domnului, i se iartă toate păcatele și toate pedepsele datorate pentru păcate, așa încât el nu mai are nici o obligație de a da satisfacție pentru păcatele iertate. Cel ce se pocăiește este vrednic să intre în împărăția lui Dumnezeu, fără a mai trece prin purgatoriu, chiar dacă după Pocăință nu mai trăiește spre a progresa în virtute. Admitând că el mai trebuie să dea satisfacție și după Pocăință, înseamnă a micșora valoarea Tainei Pocăinței și a veni în contradicție cu cuvintele Domnului, care spune Apostolilor că toate câte vor lega pe pământ vor fi legate și în cer și câte vor dezlega pe pământ vor fi dezlegate și în cer.

Doctrina despre purgatoriu este o metempsihoză păgână spiritualizată. În unele religii de astăzi (de exemplu budismul), se crede că omul se purifică prin diferite suferințe ale reîncarnării. În doctrina despre purgatoriu se spune că omul se poate purifica singur, dar spiritualizește, fără reîncarnare.

Învățătura despre purgatoriu seamănă și cu învățătura origenistă despre apocatastază. Ori, cum doctrina lui Origen a fost condamnată de Biserică, înseamnă că implicit a fost condamnată și cea despre purgatoriu.

Din punct de vedere moral, doctrina despre purgatoriu este dăunătoare, deoarece ea duce la nepăsare. Omul, știind că și în viața de dincolo își poate dobândi mântuirea, nu se simte îndemnat a se feri pe pământ de păcate, sperând că ele vor fi expiate în purgatoriu.

Purgatoriul este respins și de protestanții de toate nuanțele.

În ce privește credința că sufletele din purgatoriu pot fi ajutate prin mijlocirea celor vii, aceasta consună cu învățătura Bisericii Ortodoxe, cu deosebirea că, după învățătura ortodoxă, aceste mijlociri se fac pentru cei din iad.

Ideea romano-catolică despre un foc curățitor se poate spune că este întemeiată din punct de vedere biblic. Din punct de vedere ortodox, acest foc curățitor nu există în purgatoriu, ca stare intermediară între rai și iad, ci este dat în puterea Duhului Sfânt, care S-a pogorât peste Sfinții Apostoli la Cincizecime ca limbi de foc pentru a consuma păcatul și purifica pe om.

Doctrina romano-catolică este rezultatul lipsei de pnevmatologie de care suferă teologia romano-catolică, începând din Evul Mediu și până astăzi. Catolicismul rămâne în continuare hristomonist și, din opoziție față de această extremă, au apărut micșorări harismatice care sunt pnevmatomoniste.

Problema purgatoriului se va rezolva numai atunci când pnevmatologia va deveni inima de foc a hristologiei, căci numai atunci jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului Hristos, Trupul și Sângele Lui devin foc care purifică pe om prin har, credință și fapte bune (cf. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de Teologie Dogmatică*, vol. 2, p. 60).

XXVL ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE LEGĂTURA CU CEI ADORMIȚI, PRIN BISERICĂ

În Epistola I către *Corinteni* (cap. 13), Sfântul Apostol Pavel scrie că proorociile se vor desființa, darul limbilor va înceta, știința se va sfârși, dar un singur lucru va rămâne în veci: dragostea. Ea stabilește comuniunea dintre cei vii și cei morți, între generațiile trecute și cele viitoare. Ea face ca cei vii să-i pomenească cu dragoste pe cei adormiți, să le urmeze exemplul și să le dezvolte lucrările. Sfinții, văzând că urmașii lor trag foloase de pe urma lucrării lor, se bucură și se odihnesc în pace. La rândul lor, sfinții se roagă pentru cei ce au apucat pe căi greșite și pentru îndreptarea noastră, a tuturor.

Între noi și dreptii din rai, între Biserica luptătoare și Biserica triumfătoare, există o legătură reciprocă ce constituie comuniunea sfinților, pentru că toți facem parte din același Trup al Domnului. Din planul nostru în planul vieții eterne pătrundem cu iubirea, nu cu ființa.

Temeiul acestei comuniuni a sfinților îl găsim în revelația divină. Sfântul Ioan vede în Apocalipsă pe cei 24 de bătrâni care reprezintă pe sfinți, căzând înaintea Mielului, având fiecare alăută și năstrape cu tămâie, care reprezintă rugăciunile sfinților (*Apocalipsa* 5, 8). Dragostea îi face să-și unească rugăciunile cu ale noastre.

Sinodul IV ecumenic de la Calcedon și cel al VII-lea de la Niccea exprimă ideea că sfinții se roagă neîncetat pentru noi. În Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur spunem că aducem lui Dumnezeu slujbă cuvântătoare pentru toți sfinții.

În Sfânta Scriptură există temeieri și pentru faptul că rugăciunile sfinților sunt bine primite de Dumnezeu: Avraam se roagă pentru Abimelec (*Ieșire* 20, 17), Iov pentru prietenii săi (*Iov* 42) iar Dumnezeu le primește rugăciunile. Sfinții Apostoli cer ca credincioșii să se roage unii pentru alții (*Romani* 15, 30-31).

Sfinții din rai sunt ca și îngerii, care se bucură de întoarcerea fiecărui păcătos. Aceasta presupune că ei cunosc starea noastră sufletească, trebuințele noastre și aud rugăciunile pe care le adresăm. Aceas-

tă cunoaștere se explică astfel: sfinții cunosc și aud trebuințele celor ce îi cheamă prin Duhul Sfânt (Mărturisirea Ortodoxă).

Mijlocirile sfinților pentru noi nu diminuează cu nimic mijlocirea realizată de Mântuitorul prin mântuirea obiectivă, pentru că mijlocirile sfinților nu se fac în locul lui Hristos, ci în Hristos, prin Hristos și cu Hristos.

În ceea ce ne privește pe noi, stăm în legătură cu cei din rai în mod diferit. Această datorie de comuniune o afirmă Sfântul Pavel când spune: "Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri; care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința" (*Evrei* 13, 7). Un loc deosebit îl ocupă Maica Domnului, iar cinstirea ei se numește "supravenerare". Avem datoria de a ne închina sfinților ca persoane bineplăcute lui Dumnezeu iar iubirea ce le-o purtăm ne face să le cinstim relievelor și icoanelor. În protestantism nu există un cult de felul acesta. Încinerarea la protestanți reprezintă lipsa de cinstire față de trupul capabil de sfințenie. (cf. Pr. prof. Dumitru Popescu, *op.cit.*, p. 62).

Ca și dreptii, păcătoșii din iad au lăsat urme în lumea pământească. Urmele lăsate de ei provoacă răul și regresul oamenilor. Ei nu pot fi liniștiți; ar dori să-și repare trecutul dar nu pot. De aceea se gândesc la cei în viață, voină în vreun fel să le vină în ajutor. Bogatul nemilostiv suferă cu atât mai greu, cu cât frații lui de pe pământ îi imitau exemplul. Intervenția lui de a-i ajuta este inutilă. Numai cei de pe pământ pot să-i ajute, fiindcă viața noastră are influență asupra lor. Aceasta se face prin rugăciuni, milostenii și Jertfa Euharistică.

Vechiul Testament vorbește de obiceiul de a frânge pâine pentru cei morți (*Ieremia* 16, 7). Iuda Macabeul aduce jertfă pentru cei căzuți în luptă (*II Macabei* 12, 41-46). Sfântul Pavel îndeamnă pe creștini să facă cereri, rugăciuni și mijlociri pentru "toți oamenii". Acest lucru se practica încă din vremea Sfinților Apostoli. Un text important este cel de la I *Corinteni* 15, 29 unde este vorba despre practica botezului pentru cei morți.

Rugăciuni pentru cei morți conțin toate Liturghiile, ecteniile și cântările, iar Biserica a instituit anumite zile pentru pomenirea morților. Inscricții despre aceste pomeniri există și în catacombe. Sfântul Ioan Hrisostom spune: "Nu degeaba au rânduit Apostolii să se facă pomenire celor plecați". Numai Liturghiile, rugăciunile și milosteniile ce se aduc pentru cei morți le aduc acestora mare folos și îi scapă de chinurile iadului. (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 975).

Rugăciunile pentru cei morți presupun nu numai o mijlocire pe lângă Creator, ci o acțiune directă asupra sufletului, o trezire a puterilor sufletești susceptibilă să îi facă pe cei morți demni de îndreptare. În urma schimbării din sufletul lor, unii păcătoși pot fi eliberați din iad.

Textul de la *Luca* 16, 26 spune că nimeni nu poate primi prin propria voință să treacă dintr-o stare în alta, dar nu exclude posibilitatea ei, aceasta pentru că există judecata universală. Domnul Hristos, în timpul morții, a fost cu trupul în mormânt pentru a elibera din iad pe cei drepti. El poate face acest lucru și în prezent și în viitor pentru cei neîntințați cu păcate grele.

Biserica nu se roagă pentru cei decedați cu păcate de moarte, dar, în realitate, nimeni nu-i cunoaște. Noi avem datoria de a ne ruga pentru toți cei decedați. Dumnezeu va asculta rugăciunile noastre și îi va scăpa de suferințe, iar dacă Dumnezeu nu primește rugăciunile noastre, ele se întorc în folosul nostru (*ibidem*, p. 977).

Noi credem că rugăciunile, milosteniile și Jertfa Euharistică scapă pe unii din iad. Dumnezeu, la rugăciunea lui Petru, a înviat pe Tavita și așa va scăpa și pe cei ce ne-au fost dragi și nu L-au urât pe Dumnezeu, pentru rugăciunile noastre.

Bibliografie

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, trad. de pr. prof. Teodor Bodogae, în "Scrieri II", col. "P.S.B.", nr. 30, București, 1998;
2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Starea sufletelor după judecata particulară în învățătura ortodoxă și catolică*, în rev. "Ortodoxia", 1953, nr. 4;
3. Idem, *Judecata particulară după moarte*, în rev. "Ortodoxia", 1955, nr. 4;

II. Eshatologia universală

XXVII. ÎNVIEREA MORȚILOR, A DOUA VENIRE A DOMNULUI ȘI JUDECATA UNIVERSALĂ

1. Cuvântul "înviere" înseamnă revenirea la viață a unei ființe care a existat odată. Învierea morților înseamnă revenirea la viață cu trupul a tuturor oamenilor care au trăit pe pământ și au decedat înainte de a doua venire. Ea va avea loc la sfârșitul lumii actuale, când sufletele omenești se vor uni cu trupurile în care au viețuit ca să trăiască în veșnicie cu Dumnezeu.

Sufletul este nemuritor. Ceea ce înviază este trupul. Credința în înviere o găsim în Vechiul Testament, *Isaia* scrie: "Morții tăi vor trăi și trupurile lor vor învia" (26, 19), iar în Noul Testament, Mântuitorul spune: "Vine ceasul când toți cei din morminte vor auzi glasul Lui, și vor ieși cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii" (*Ioan* 5, 28-29). Cu credința în înviere stă sau cade întreg creștinismul: "Dacă nu este înviere a morților, nici Hristos nu a înviat. Și dacă Hristos nu a înviat, zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră" (*I Corinteni* 15, 13-14).

Cei înviați la a doua venire a Domnului au nevoie de o nouă formă de existență și de o lume nouă. După spusele Domnului din Evanghelie, "toți vor auzi glasul Lui" (*Ioan* 5, 28-29) sau, cum arată lămurit Sfântul Pavel, învierea va avea loc la "trâmbița de apoi" (*I Corinteni* 15, 52), aceasta vrând să spună că un sunet supranatural va aduce la viață pe cei morți, așa cum căldura face ca primăvara să învieze întreaga natură.

Învierea morților va fi universală și pentru drepti și pentru păcătoși. Trupurile înviate, fiind identice cu cele actuale, arată că cei morți și înviați se vor deosebi după vârstă și gen. Această deosebire nu este o piedică înaintea dreptilor de a înțelege măreția lui Dumnezeu, iar cei răi să stea departe de El.

Ființa celor înviați, identică cu cea de acum, va avea și însușiri care i-au lipsit pe pământ. Trupurile înviate vor fi nestricăcioase, adică vor rămâne pentru totdeauna fără alterare. Nestricăciunea lor derivă din faptul că nu vor avea nevoie de hrană. Chiar trupurile celor răi vor rămâne pururea aceleași.

Din cuvintele Sfintei Scripturi, că Domnul a mâncat și a băut după înviere, se arată că El a dovedit ucenicilor realitatea învierii. Trupurile vor fi preamărite, strălucitoare de curățenie morală. Vor străluci ca soarele, luna și stelele după gradul sfințeniei. Vor fi atât de subțiri, încât vor putea să se miște cu o foarte mare ușurință, așa cum Mântuitorul a intrat prin ușile încuiate. Trupurile vor fi spirituale, adică ele vor avea o anumită spațialitate, dar o spațialitate diferită de cea a lumii materiale. Cu alte cuvinte, trupurile vor fi transfigurate și vor rămâne într-un fel de materialitate, dar această materialitate va fi dominată de spiritualitate. Nu vor mai cunoaște suferința și boala, nu vor mai avea nevoie de bunuri materiale, nu vor mai suferi influența forțelor naturii. Din această cauză sunt trupuri care sunt puternice și spirituale. Vor fi supuse sufletului întru toate și puterea spiritului le va da posibilitatea să depășească toate condițiile lumii de aici (Ibidem, p. 980).

Trupurile vor fi nemuritoare. Odată înviate, nu vor mai muri. Nemurirea lor rezultă din spiritualitatea lor, căci nu vor mai avea însușirea stricăciunii. Ele vor fi în veci și nemuritoare. Dacă Adam ar fi putut să nu moară, cei înviați nu vor mai putea să moară.

Trupurile păcătoșilor vor avea numai însușirea nestricăciunii și pe aceea a nemuririi. Deși dreptii vor avea însușirile amintite, trupurile lor nu vor fi la fel; fiecare va străluci în conformitate cu vrednicia sa, căci "alta este strălucirea soarelui și alta strălucirea lunii și alta strălucirea stelelor. Căci stea de stea se deosebește în strălucire. Așa este și învierea morților: se seamănă întru stricăciune, înviază întru nestricăciune" (I Corinteni 15, 41-42).

Cei ce vor fi în viață la a doua venire, vor fi transformați fulgerător în corpuri noi strălucitoare (I Corinteni 15, 51-59). Posibilitatea unei transformări rapide a corpului o vedem și în lumea de aici cu

trupul celui electrocutat. Aceasta arată că trupul se poate transforma, chiar dacă nu este vorba despre o transformare într-o stare superioară.

Posibilitatea învierii morților a fost contestată de saduchei (Matei 22, 23). Mai târziu împotriva ei învățau maniheii, apoi, în Evul Mediu, valdenzii și albigenzii. Ei considerau că omul se desființează sau, un om este mâncat de pești, peștii de om și astfel la nesfârșit. La aceste probleme au încercat să răspundă scolastici cu teorii care astăzi sunt perimate.

2. Despre a doua venire a Domnului Hristos sau despre parusie Sfânta Scriptură oferă mărturie atât în Vechiul Testament (*Isaia* 66, 15; *Înțelepciunea lui Solomon* 1, 14), cât în special în Noul Testament. Mântuitorul însuși anunță a doua Sa venire "pe norii cerului, cu putere și slavă multă" (Matei 24, 30) iar după înălțare, îngerii încredințează pe Sfinții Apostoli că "acest Iisus, care S-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut ducându-Se la cer" (*Faptele Apostolilor* 1, 11).

Timpul acestei veniri nu este cunoscut decât de Dumnezeu: "De ziua și de ceasul acela nu știu nici îngerii din cer" (Matei 24, 36) și nici oamenii de pe pământ.

Parusia Domnului va fi precedată, conform învățaturii ortodoxe, de anumite semne:

a. Predicarea Evangheliei la toate popoarele: "Și se va propovedui această Evanghelie a împărăției în toată lumea, spre mărturie la toate neamurile și atunci va veni sfârșitul" (Matei 24, 14).

b. Convertirea întregului popor evreu la creștinism: "Împietrirea în parte a lui Israel s-a făcut până ce va intra tot numărul păgânilor și astfel întregul Israel se va mântui" (Romani 11, 25-26).

c. Venirea lui Enoh și Ilie. Aceștia se vor întoarce pe pământ înainte de a doua venire a Domnului, cu misiunea de a predica oamenilor pe Hristos. Din această cauză Antihrist li se va opune și luptând împotriva lor îi va răpune (*Apocalipsa* 11, 3-7).

d. Apariția lui Antihrist. După Sfânta Scriptură prin acest nume se înțeleg fie adversarii lui Hristos în general, fie o persoană anumită care va apare la sfârșitul lumii și prin diferite mijloace va combate pe

Hristos și învățătura Sa. Puterea lui va lua sfârșit prin venirea Domnului (II Tesaloniceni 2, 3-4; Ioan 2, 18).

e. Apostasierea unora de la creștinism (I Timotei 4, 1-2), persecuții, războaie, foamete, boli, cutremure, semne mari în cer, apariția unor prooroci mincinoși, imoralitate maximă.

Evenimentele și semnele descrise anterior se vor petrece înainte de a doua venire a Domnului, fără să cunoaștem, însă, succesiunea lor. Din apariția și desfășurarea lor trebuie să înțelegem apropiata sosire a Mântuitorului, în calitate de Judecător al lumii.

Parusia sau a doua venire se va petrece astfel: pe cer va apare semnul Sfintei Cruci (Matei 24, 30); apoi Domnul Se va coborî pe norii cerului cu putere și slavă multă, înconjurat de îngeri (Matei 16, 27). El va veni cu același trup cu care S-a răstignit, purtând semnul cuielor în palme și în picioare, cu trupul proslăvit și transfigurat prin Învierea Sa, din care va iradia tot harul dumnezeiesc, ce va curăți cerul, pământul și va transforma pe cei rămași în viață.

Odată revenit pe pământ, va ședea pe tronul slavei Sale și în fața Lui vor și adunați, pentru judecată, toți câți au trăit pe pământ și care au înviat sau, în cazul celor vii, au fost preschimbați într-o clipă la venirea Lui.

3. Învățătura despre judecata obștească generală sau universală este cuprinsă în Simbolul de credință, în legătură cu a doua venire: "Și iarăși va să vină să judece viii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit" (art. 7).

Despre această judecată avem mărturii în Noul Testament în patru pilde rostite de Mântuitorul: pilda neghinei și a năvodului (Matei 13), pilda celor zece fecioare (Matei 24) și pilda talanților (Matei 25). Toate acestea mărturisesc o dată limită, când trebuie să fie judecați toți oamenii de către Dumnezeu, prin Fiul Său.

Judecata universală este numită "ziua de apoi" sau "ziua Domnului". Parusia este legată de înviere, dar și de judecată și vor avea loc concomitent. Judecata obștească are șapte caracteristici sau note definitorii: universală, solemnă, publică, dreaptă, definitivă sau veșnică, supremă și înfricoșătoare.

1. Este universală în sens că vor fi judecați toți oamenii din toate timpurile și locurile. Nimeni nu se va putea sustrage acestei judecăți. Vor fi judecați și îngerii, care vor participa cu un rol. Un loc deosebit îl ocupă Maica Domnului și sfinții. Toți cei ce vor fi judecați vor participa cu trupurile unite cu sufletele lor. Este universală pentru că participă și îngerii. Acum oamenii vor înțelege mai bine planul economiei divine, ascuns uneori de înțelegerea lor. Chiar îngerii vor înțelege mai bine acest lucru.

2. Este solemnă pentru că judecătorul este Dumnezeu însuși iar oamenii sunt cei care dau răspunsurile pentru toate câte au făcut. Este solemnă și în perspectiva răsplății sau pedepsei pe care fiecare o va primi după merit.

3. Va fi publică în sensul că nu ne mai putem ascunde sub nici o mască. Oamenii nu vor mai putea ascunde nimic. Vor fi văzute toate consecințele faptelor noastre iar păcatele fiecăruia vor fi cunoscute de către toți.

4. Va fi dreaptă pentru că judecătorul este Iisus Hristos care este prin excelență drept și nemitarnic, a cunoscut limitarea și condiția umană din interiorul ei. Și conștiința din noi cere să fie dreaptă.

5. Judecata va fi definitivă. Dacă cel judecat la judecata particulară mai are încă nădejde că vor interveni cei în viață pentru el, din acest moment răsplata sau pedeapsa vor fi veșnice. Nu mai există altă alternativă sau altă nădejde.

6. Este supremă pentru că nu există altă judecată mai mare.

7. Este înfricoșătoare pentru toată lumea, dar în mod deosebit pentru cei răi, care văd pedepsele iadului, care îi așteaptă.

Judecătorul omenirii este Dumnezeu - Tatăl, Creatorul și Promotorul lumii, dar El face judecata prin Fiul Său întrupat, Fiul Omului, adică Iisus Hristos. De aceea Mântuitorul poate atribui când Tatălui (Matei 6, 4-8), când Sieiși (Ioan 5, 22) această judecată. Propriuzis, ca și la creația lumii sau la mântuirea ei, participă întreaga Sfântă Treime, numai că rolul principal îl are Fiul, pentru că El S-a întrupat, S-a jertfit și a răscumpărat lumea și de aceea, cum afirmă Sfântul Apostol

Pavel, Dumnezeu va judeca lumea prin Iisus Hristos (*Faptele Apostolilor* 17, 31; *Romani* 2, 16).

La judecată vor participa și îngerii, dar nu ca judecători ci numai ca martori ai judecății nepărtinitoare, întrucât și ei au fost martori ai vieții oamenilor, ai faptelor lor, bune sau rele. De asemenea, vor participa și Sfinții Apostoli, ei fiind cei ce au propovedit Evanghelia lui Hristos, deci martori nemincinoși ai întrupării, jertfei și învierii Mântuitorului.

Odată cu oamenii vor fi judecate și duhurile rele sau diavolii.

Sentința acestei judecăți universale o cunoaștem deja din Sfânta Evanghelie: "Veniți binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cerurilor cea pregătită vouă, de la întemeierea lumii" și "Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic, care este pregătit diavolului și îngerilor lui" (*Matei* 25, 41). După pronunțarea sentinței, păcătoșii "vor merge la pedeapsa veșnică, iar dreptii la viața veșnică" (*Matei* 25, 46).

- omul va fi judecat după activitatea lui fizică de creație
- natura materială
- natura spirituală, conștientă
- lucrul judecat - rezultatul omului care a creat
- omul va fi judecat după activitatea lui fizică de creație

XXVIII. CERUL NOU ȘI PĂMÂNTUL NOU. VIAȚA VEȘNICĂ

Despre sfârșitul chipului actual al lumii ne încredințează Revelația divină: "La început Tu ai întemeiat pământul și cerurile sunt lucrul mâinilor Tale. Ele vor pieri, dar Tu rămâi; toate ca o haină se vor învechi; ca un veșmânt le vei schimba și nu vor mai fi" (*Psalom* 102, 26-27). Mântuitorul vorbește de mai multe ori despre sfârșitul lumii actuale: "Cerul și pământul vor trece" (*Matei* 24, 35; *Marcu* 13, 31; *Luca* 16, 17; 21, 33). Sfântul Apostol Petru descrie modul în care lumea va fi schimbată: "Iar ziua Domnului va veni ca un fur, când cerurile vor pieri cu vuiet mare, stihiiile arzând se vor desface și pământul și lucrurile de pe el se vor mistui" (*II Petru* 3, 10).

Dacă data sfârșitului nu ne este cunoscută, în schimb cunoaștem modul și anume, conform Sfintei Scripturi, el va fi "prin foc". Prin sfârșitul lumii actuale nu înțelegem o distrugere totală a ei, o întoarcere în neființă, ci o transformare, prin puterea lui Dumnezeu, în așa fel încât va fi un cer nou și un pământ nou, în care dreptatea locuiește (*II Petru* 3, 13). Sfântul Ioan Evanghelistul mărturisește în *Apocalipsă*: "Și am văzut un cer nou și un pământ nou. Căci cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut" (*Apocalipsa* 21, 1).

Din mărturiile Sfintei Tradiții, cităm pe Sfântul Chiril al Ierusalimului: "Lumea aceasta se sfârșește și se înnoiește iarăși... Pentru ca să nu rămână acest locaș minunat plin de fărădelegi, trece lumea aceasta spre a se arăta alta mai bună" (*Cateheza* 15, 3, cit. *supra*, p. 998).

Lumea nouă va fi purificată, transfigurată și reînnoită prin foc. În ea oamenii vor fi transigurați, deplin pnevmatizați și hristificați. Hristos nu va lăsa să fie acolo vreo răutate, pentru a oferi Părintelui Său o împărăție curată cu oameni reînnoiți. Atunci El însuși Se va supune Tatălui ca "Dumnezeu să fie totul în toți" (*I Corinteni* 15, 28). Acolo dreptii vor străluci ca soarele (*Matei* 13, 43) și vor avea o viață de fericire superioară celei de la începutul omenirii, pe

definitiv în bine, asemenea sfinților îngeri, fără să mai poată cădea vreodată din comuniunea cu Dumnezeu.

Atunci când omul va fi înnoit radical de către Hristos prin Duhul Sfânt, la înviere și la judecată, atunci și cosmosul va fi schimbat radical, el devenind Biserică sau loc al prezenței și lucrării nesfârșite a lui Dumnezeu - Sfânta Treime. Tot răul din lume va dispărea, el fiind curățat prin foc, va fi un cer nou și un pământ nou, în care va domni pentru totdeauna dreptatea și iubirea deplină.

Dacă păcătoșii vor suferi chinuri veșnice în iad, dreptii în schimb se vor bucura de fericirea veșnică; ei vor trece în iubirea lui Dumnezeu. Ei se vor împărtăși, pe măsura vredniciei lor de slava cea necreată a lui Dumnezeu, de lumina cea neînserată a zilei a opta, veșnicia lui Dumnezeu, la care vor participa, descoperind neîncetat "cele ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit și la inima omului nu s-a suit" (I Corinteni 2, 9). Împărăția cerurilor nu va fi luminată de soare, ci de slava lui Dumnezeu (Apocalipsa 21, 23).

Fericirea sfinților și a dreptilor va fi proporțională cu virtuțile lor din viața pământească, fiecare primind răsplata ostenețelor sale. Sfântul Vasile cel Mare descrie starea diferențiată a odihnei celor dreți în împărăția lui Dumnezeu: "Întrucât la Părintele ceresc sunt multe locașuri, unii se vor odihni într-o stare mai desăvârșită și mai înaltă iar alții într-o stare inferioară. Dar toți se vor cinsti cu liniștea", adică vor intra întru bucuria Domnului lor (cf. *ibidem*, p. 1005).

Ziua a opta nesfârșită, zi a luminii neapuse, simbolizată prin duminică, semnifică stabilitatea sau odihna veșnică în iubirea infinită a lui Dumnezeu: "Ziua a opta și prima este prezența atotluminoasă a lui Dumnezeu, venită după oprirea celor ce se mișcă; a lui Dumnezeu, Care se sălășluiește, după dreptate, întreg în ființa întreagă a celor ce s-au folosit bine prin voință de rațiunea existenței și Care singur le dăruiește veșnică existență bună și există și e bun" (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, cit. la pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. 3, p. 453).

*nu e în afară malului adică rată libertate de
depo. după Căp. 6*

Bibliografie

1. I. Petreună, *Eshatologia ortodoxă în comparație cu cea romano-catolică*, în rev. "Studii Teologice", 1950, nr. 7-8;
2. Pr. prof. Constantin Galeriu, *Iubirea dumnezeiască și judecata din urmă*, în rev. "Ortodoxia", 1959, nr. 2;
3. Pr. prof. Ion Bria, *Învățătura ortodoxă despre viața viitoare*, în rev. "Ortodoxia", 1984, nr. 1;
4. Diac. conf. P.I. David, *A doua venire a Domnului (Parusia)*, în rev. cit. *supra*;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, cap. "Eshatologia";